

# VU Research Portal

## Religies en de waarheid [Religions and the Truth 1989]

Vroom, H.M.

1988

[Link to publication in VU Research Portal](#)

### ***citation for published version (APA)***

Vroom, H. M. (1988). *Religies en de waarheid [Religions and the Truth 1989]*. Kok.

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

### **E-mail address:**

[vuresearchportal.ub@vu.nl](mailto:vuresearchportal.ub@vu.nl)

Dr. H.M. Vroom

## Waarheid in en tussen religies

De vraag naar de onderlinge verhouding van de verschillende religieuze stromingen is in onze tijd actueler dan ooit. Het gevoel van westerse superioriteit is gedurende de laatste 20 jaar aan het wankelen gebracht. De onderlinge contacten van de culturen zijn door het ontstaan van één werelddamenleving sterk uitgebreid. Exclusieve waarheidsaanspraken, die vroeger in de beperkte eigen kring vanzelfsprekend waren, moeten nu in de ontmoeting met andersgelovigen worden waargemaakt.

In deze belangwekkende studie wordt diep op de waarheidsvraag ingegaan.

In het eerste deel wordt de vraagstelling nauwkeurig omschreven en wordt het debat over de religieuze waarheid in de westerse filosofie behandeld.

Het tweede deel staat uitvoerig stil bij het begrip waarheid in de verschillende religies: hindoeïsme, boeddhisme, jodendom, christendom, islam.

Het laatste deel bevat de analyse en geeft de conclusies weer.

De auteur presenteert met dit boek een studie van het formaat van een standaardwerk.

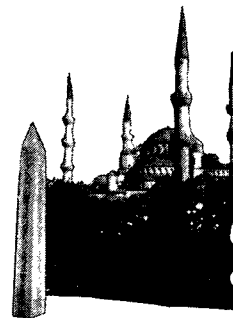
Dr. H.M. Vroom doceert aan de Vrije Universiteit en is predikant in de Gereformeerde Kerken.



KOK - KAMPEN

ISBN 90 242 3314 3 NUGI 631

H.M. Vroom



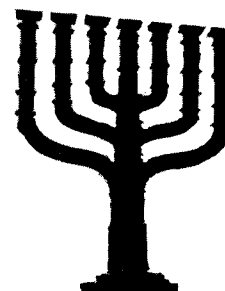
# RELIGIES

RELIGIES EN



# EN DE

DE WAARHEID



# WAARHEID



H.M. Vroom



RELIGIES EN DE WAARHEID

Dr. H. M. Vroom

# Religies en de waarheid



UITGEVERSMAATSCHAPPIJ J. H. KOK — KAMPEN



*'Der Gebrauch von „wahr oder falsch“ hat  
darum etwas Irreführendes, weil es ist, als sagte  
man „es stimmt mit den Tatsachen überein oder  
nicht“, und es sich doch gerade fragt, was  
„Uebereinstimmung“ hier ist.'*  
L. Wittgenstein, *Ueber Gewissheit*, nr. 199.

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Vroom, H.M.

Religies en de waarheid / H.M. Vroom. — Kampen : Kok

ISBN 90-242-3314-3 geb.

SISO 202 UDC 2:111 NUGI 631

Trefw.: godsdienstfilosofie.

© 1988 Uitgeversmaatschappij J. H. Kok — Kampen

Omslagontwerp Pieter J. van der Sman

ISBN 90 242 3314 3

NUGI 631

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

# Inhoud

|           |    |
|-----------|----|
| VOORWOORD | 13 |
|-----------|----|

## DEEL 1: INLEIDING 15

### I. DE WAARHEIDSVRAAG TUSSEN DE RELIGIEUZE TRADITIES 17

|   |    |
|---|----|
| § 1. Religie en waarheid: het probleem                  | 17 |
| 1.1. <i>Aktualiteit</i>                                 | 17 |
| 1.2. <i>De waarheidsvraag</i>                           | 18 |
| 1.3. <i>Vergelijkende godsdienstfilosofie</i>           | 19 |
| 1.4. <i>Opzet van de studie</i>                         | 20 |
| 1.5. <i>De mogelijksvoorwaarden van dit onderzoek</i>   | 21 |
| § 2. Aspecten uit de discussie over het waarheidsbegrip | 24 |
| 2.1. <i>Ter inleiding</i>                               | 24 |
| 2.2. <i>Elementen uit de waarheidstheorie</i>           | 26 |
| § 3. Enkele waarheidstheorieën                          | 32 |

### II. HET DEBAT OVER 'RELIGIEUZE WAARHEID' IN DE WESTERSE FILOSOFIE 35

|  |    |
|--|----|
| § 1. Het debat in de analytische filosofie                                     | 35 |
| 1.1. <i>De plaatsbepaling van religie in de analytische visie</i>              | 35 |
| 1.2. <i>De visie van Derek Phillips</i>  | 39 |
| 1.3. <i>Enkele andere stemmen uit de discussie</i><br><i>(Sherry en Trigg)</i> | 43 |
| § 2. Nadruk op de waarheidsaanspraken van religie                              | 45 |
| 2.1. <i>Vincent Brümmer: impressieve ervaring</i>                              | 46 |
| 2.2. <i>Harry Kuitert: religie als zoekontwerp</i>                             | 50 |
| 2.3. <i>Wolffhart Pannenberg: een totaalvisie op de werkelijkheid</i>          | 52 |
| § 3. De godsdienstwijsgerige benadering vanuit de ontmoeting der religies      | 55 |
| 3.1. <i>William A. Christian: de tegenspraken tussen religies</i>              | 55 |

- 3.2. *Wilfred C. Smith: 'faith as a generic category'* 58
- 3.3. *John Hick: religies als visies op God en wereld* 63
- 3.4. *De inzichten van Wiebe en Thakur* 68

§ 4. De belangrijkste discussiepunten inzake 'religie en  
waarheid' 73

- 4.1. *Gaat religieuze waarheid over de stand van zaken?* 73
- 4.2. *Sommige zaken centraal* 73
- 4.3. *Contradictie en overlapping van religies* 73
- 4.4. *Lagen in religieuze kennis* 74
- 4.5. *'Frame of reference' en toetsing* 74
- 4.6. *Transformatie van de persoon* 75
- 4.7. *Het transcendente* 75
- 4.8. *De waarheid der religie* 75

## DEEL 2: BESCHRIJVING 77

### III. WAARHEID IN DE HINDOE-TRADITIE 79

§ 1. Inleiding 79

- 1.1. *Verantwoording* 79
- 1.2. *Ontwikkelingen in de hindoe-traditie* 79
- 1.3. *De zes scholen van wijsbegeerte* 82

§ 2. Centrale inzichten 84

- 2.1. *Het Absolute* 84
- 2.2. *Vele Namen* 86
- 2.3. *De wereld* 87
- 2.4. *De mens* 87
- 2.5. *Dharma, karma en moksja* 87

§ 3. Waarheid 89

- 3.1. *Inleiding* 89
- 3.2. *De Advaita Vedanta volgens Satprakashananda* 91
- 3.3. *De theïstische Vedanta (Ramanoedja)* 96
- 3.4. *Sarvepalli Radhakrishnan* 100
- 3.5. *Mahatma Gandhi* 102

§ 4. Waarheid, pluraliteit en contradicties 105

- 4.1. *Waarheid* 105
- 4.2. *Pluraliteit* 105
- 4.3. *Tegenspraken?* 107
- 4.4. *De neo-hindoe benadering van andere religies* 108

#### IV. WAARHEID IN DE BOEDDHISTISCHE TRADITIE 110

- § 1. Inleiding 110
  - 1.1. *Verantwoording* 110
  - 1.2. *Ontwikkelingen in de boeddhistische traditie* 110
- § 2. Centrale inzichten 114
  - 2.1. *De vier Nobele Waarheden* 114
  - 2.2. *De anatman-leer* 118
  - 2.3. *Empirisme en anti-metafysica* 119
- § 3. Waarheid 120
  - 3.1. *Kennis is subjectief* 120
  - 3.2. *Conventionele en absolute waarheid* 122
  - 3.3. *Nagardjoena* 127
  - 3.4. *Jnanagarbha* 131
  - 3.5. *Keiji Nishitani* 132
- § 4. De weg en de waarheid: andere religies 136

#### V. WAARHEID IN DE JOODSE TRADITIE 139

- § 1. Inleiding 139
  - 1.1. *Verantwoording* 139
  - 1.2. *Jood-zijn* 139
  - 1.3. *Ontwikkelingen in de joodse traditie* 140
- § 2. Centrale inzichten 144
  - 2.1. *Leven* 144
  - 2.2. *Verkiezing en verbond* 144
  - 2.3. *De openbaring* 145
  - 2.4. *Monotheïsme* 146
  - 2.5. *De mens* 146
  - 2.6. *Volk, land, lijden* 146
  - 2.7. *Beloning en straf* 147
- § 3. Waarheid 147
  - 3.1. *Het bijbelse waarheidsbegrip* 147
  - 3.2. *De aard van de leer in de rabbinica* 149
  - 3.3. *Moses Maimonides* 151
  - 3.4. *Twee moderne denkers: Heschel en Fackenheim* 157
- § 4. Waarheid en andere religieuze tradities 164

## VI. WAARHEID IN DE CHRISTELIJKE TRADITIE 167

- § 1. Inleiding 167
  - 1.1. *Verantwoording* 167
  - 1.2. *Christelijk geloof* 167
  - 1.3. *Ontwikkelingen in de christelijke traditie* 168
- § 2. Centrale inzichten 170
  - 2.1. *God: Schepper en Verlosser* 170
  - 2.2. *Jezus Christus* 171
  - 2.3. *Drieëenheid en tweenaturenleer* 172
  - 2.4. *De Heilige Schrift en het leergezag* 173
- § 3. Waarheid 174
  - 3.1. *In het Nieuwe Testament* 174
  - 3.2. *Augustinus* 177
  - 3.3. *Thomas van Aquino* 180
  - 3.4. *Johannes Calvijn* 184
  - 3.5. *Karl Barth* 186
  - 3.6. *Karl Rahner* 190
- § 4. De houding tegenover andere religies binnen  
Vaticaan en Wereldraad 194

## VII. WAARHEID IN DE ISLAMITISCHE TRADITIE 198

- § 1. Inleiding 198
  - 1.1. *Verantwoording* 198
  - 1.2. *Islam: geloofsovergave en -onderwerping* 198
  - 1.3. *Ontwikkelingen in de islamitische traditie* 199
- § 2. Centrale inzichten 200
  - 2.1. *Monotheïsme* 200
  - 2.2. *De Koran* 201
  - 2.3. *De vijf zuilen van de Islam* 201
  - 2.4. *Traditie en interpretatie* 202
  - 2.5. *De ontwikkeling van de wet en van de leer* 203
- § 3. Waarheid 205
  - 3.1. *Inleiding* 205
  - 3.2. *In de Koran* 206
  - 3.3. *Latere ontwikkelingen* 207
  - 3.4. *De middeleeuwse filosofen* 208
  - 3.5. *Seyyed Hossein Nasr* 213

|  |     |
|--|-----|
| § 4. De houding ten opzichte van andere tradities          | 218 |
| 4.1. <i>Tolerantie ten opzichte van andersgelovigen</i>    | 218 |
| 4.2. <i>Nasr: de islamitische visie op het christendom</i> | 219 |
| 4.3. <i>Conclusie</i>                                      | 220 |

### DEEL 3: ANALYSE 223

#### VIII. WAARHEID IN RELIGIE 225

|   |     |
|---|-----|
| § 1. Meerzinnigheid in het spreken over waarheid                    | 225 |
| § 2. De publieke, initiële leer ( <i>doctrina</i> )                 | 226 |
| § 3. De barrières   | 228 |
| § 4. De welbegrepen leer ( <i>veritates</i> )                       | 230 |
| § 5. <i>Religio vera</i>  | 233 |
| § 6. De beleving van de Waarheid ( <i>intellectus verus</i> )       | 236 |
| § 7. Het transcendente als de Waarheid                              | 238 |
| § 8. Vijf wijzen van spreken over waarheid in religie: samenvatting | 239 |

#### IX. RELIGIEUZE OVERTUIGINGEN EN ERVARINGEN 241

|   |     |
|---|-----|
| § 1. Religieuze overtuigingen en basisinzichten                                   | 241 |
| 1.1. <i>Probleemstelling</i>  | 241 |
| 1.2. <i>Bezwaren tegen de opvatting van religieuze overtuigingen als eenheden</i> | 241 |
| 1.3. <i>Meer fundamentele inzichten in een religieuze traditie</i>                | 244 |
| § 2. Basiservaringen  | 247 |
| 2.1. <i>Inleidend</i>   | 247 |
| 2.2. <i>Basiservaringen</i>   | 248 |
| 2.3. <i>De ervaring van de eindigheid van het bestaan</i>                         | 249 |
| 2.4. <i>De ervaring van falen</i>   | 250 |
| 2.5. <i>De ervaringen van het goede</i>   | 251 |
| 2.6. <i>Inzicht</i>   | 256 |
| 2.7. <i>De ervaring van het kwaad en van het lijden</i>                           | 256 |
| 2.8. <i>Basiservaringen en existentialen</i>                                      | 257 |

- § 3. Religieuze levensbeschouwingen als configuraties van basisinzichten 257
- 3.1. *Religie en basiservaringen* 257
- 3.2. *De eenheid van religieuze levensbeschouwingen* 258

## X. WAARHEID EN LEER 260

- § 1. Basisinzichten en de leer: samenvatting en probleemstelling 260
  - 1.1. *existentialen* 260
  - 1.2. *basiservaringen* 261
  - 1.3. *basisinzichten* 261
  - 1.4. *traditie* 261
  - 1.5. *beliefs* 262
- § 2. De plaats van de leer volgens de tradities 263
- § 3. De plaats en inhoud van de leer 266
- § 4. De waarheid van de leer 269

## XI. TOETSING EN CRITERIA 273

- § 1. Probleemstelling 273
- § 2. Criteria, ontleend aan de aard van religie 275
  - 2.1. *Religieuze beliefs moeten over het transcendente gaan* 275
  - 2.2. *Religieuze beliefs moeten ervaringen integreren* 275
  - 2.3. *Religieuze beliefs moeten algemeengeldigheid claimen* 278
  - 2.4. *Religieuze beliefs moeten de mens helpen waar mens te worden* 278
  - 2.5. *Religieuze beliefs moeten gefundeerd zijn in basiservaringen* 280
  - 2.6. *De waarde van inter-religieuze criteria* 281
- § 3. Algemeen menselijke criteria 281
- § 4. Criteria vanuit de religieuze tradities 284

## XII. EXCLUSIVITEIT EN UNIVERSALITEIT: DE VERHOUDING DER RELIGIES 286

- § 1. Vier modellen voor de verhouding van religies 286
  - 1.1. *Visie I: In essentie gelijk* 287

- 1.2. Visie II: *Alternatieve wereldbeschouwingen* 288
- 1.3. Visie III: *'Bi-centered' levensbeschouwingen* 289
- 1.4. Visie IV: *'Multi-centered' levensbeschouwingen* 291

§ 2. Waarheidsclaims 292

§ 3. Ten besluite: inter-religieuze godsdienstwijsbegeerte 293

NOTEN 297



# Voorwoord

Deze studie is het verslag van een speurtocht naar wat men in religie onder waarheid verstaat. Het is een lange tocht geweest, weliswaar langs gebaande wegen, maar vaak toch ook door tamelijk onbekend landschap. Religies maken er aanspraak op dat zij de mens en de wereld kennen zoals ze werkelijk zijn. Ze verschillen in hun visies op de werkelijkheid. Daarom rijst de vraag hoe zich de waarheidsaanspraken van de diverse religies verhouden. Vullen ze elkaar aan? Weerspreken ze of overlappen ze elkaar? Achter deze vragen ligt nog een andere, meer fundamentele vraag: wat is — volgens de religieuze tradities zelf — de aard van religieuze kennis? Hoe vat men hun 'waarheidsaanspraken' op? In alle grote religieuze tradities hebben mensen hierover nagedacht. Kritische en diepzinnige denkers hebben hun licht erover laten schijnen. Bij hen kan men voor deze vragen terecht, en niet bij de 'volksreligie': bij de klassieke figuren, die geschreven hebben en waarvan de geschriften hebben doorgewerkt. Onze speurtocht voerde zo verder en verder. Van wat men in de bepaalde stromingen van de westerse filosofie over 'religie en waarheid' denkt, leidde de weg eerst naar wat men vanuit de godsdienstwetenschap over ons thema meent te kunnen zeggen. Vandaar ging de tocht naar klassieke denkers uit de verschillende religies. Van de klassieke denkers uit de diverse tradities kan men veel leren; ze werden 'klassiek', omdat velen die na hen kwamen, door hun inzichten geïnspireerd werden. Er moest gekozen worden welke theologen en filosofen behandeld zouden worden. Een onderzoek als dit vergt dat men zich vele beperkingen oplegt. Dergelijke keuzen en beperkingen zijn altijd aanvechtbaar. Vriendelijke collega's waren bereid om advies te geven over de aanpak en opzet van de studie. Zo ontstond de lange rij gelovige denkers die de revue passeert: hindoes, boeddhisten, joden, christenen en moslims. Het laatste deel van de speurtocht is een poging om zoveel mogelijk te leren van de inzichten van de besproken schrijvers. Er wordt een theorie over religieuze waarheid ontwikkeld. Uitvoerig wordt ingegaan op de ervaringsbasis van geloof. Tenslotte eindigt de reis bij de centrale vraag: hoe verhouden zich de verschillende religieuze aanspraken op waarheid?

Bij de bestudering van de besproken denkers uit de diverse tradities is meestal gebruik gemaakt van (vertalingen van) hun geschriften. Bij een zo breed terrein van onderzoek is men sterk van secundaire literatuur afhankelijk. Dat kan niet anders, omdat anders het doel — een overzicht van het denken over waarheid in de grote religieuze tradities en een wijsgerige doordenking ervan — niet bereikt zou worden. Filosofie leeft niet alleen van specialistische studies. Uiteindelijk gaat het om overzicht en inzicht.

Gelukkig waren specialisten op de diverse terreinen bereid om hoofdstukken door te lezen, voor fouten te behoeden en advies te geven voor verbeteringen van de tekst. Ik wil hen hier graag hartelijk danken. De studie is ontstaan binnen een groep onderzoekers uit diverse vakgebieden, die zich allen bezighouden met de studie van de

ontmoeting van religies. In deze groep werden de hoofdstukken II, VIII en IX besproken. Een aantal specialisten dank ik voor hun gedegen, kritisch commentaar op de hoofdstukken uit het tweede gedeelte van de studie: Dr. R. Fernhout (VU), Prof.dr. T.E. Vetter (Leiden), Prof.dr. A. van der Heide (VU/Leiden) en Prof.dr. A. Wessels (VU). Ook de psycholoog dr. H. de Wit dank ik voor zijn commentaar; onze wegen lopen hierin opvallend parallel, dat ook hij, vanuit de westerse psychologische discussie over religieuze groei, bij religieuze tradities zelf te rade ging en gaat. Met name noem ik ook het commentaar van Prof.dr. D.C. Mulder en dr. A.F. Droogers bij de hoofdstukken II, VIII en IX. Van hun aller opmerkingen heb ik dankbaar gebruik gemaakt; zij zijn uiteraard niet verantwoordelijk voor de tekortkomingen van deze studie.

Een omvangrijk onderzoek vergt tijd. Twee keer werd mij extra gelegenheid voor studie geboden. Een studieverlof in 1983 aan het Center for the Study of World Religions van Harvard Divinity School was zeer inspirerend, niet alleen door de studieuze atmosfeer van Harvard University, maar ook door de ernst en integriteit, waarmee men met mensen van andere religieuze tradities in gesprek is. Het onderwerp van deze studie, de opzet en de beperkingen ervan, zijn uitvoerig besproken met Wilfred Cantwell Smith. Waardevolle adviezen ontving ik ook van David Eckel, Diana Eck en, later, van John Carman. Het verblijf in de U.S.A. werd mogelijk gemaakt door de Vereniging voor Christelijk Wetenschappelijk Onderwijs, die ik daarvoor zeer erkentelijk ben. De Gereformeerde Kerk van De Bilt, waarvan ik deze jaren voor de helft van mijn tijd predikant ben geweest, was zo vriendelijk om mij tweemaal studieverlof te verlenen, in het voorjaar van 1983, en in het najaar van 1986, toen ik tevens de gelegenheid had om het onderwerp met studenten te bespreken. Mevr. E. Metselaar-Fabrick dank ik voor de correctie van het manuscript en de drukproef.

In de schrijfwijze van woorden uit andere talen dan het Engels of Latijn wordt de klank gevolgd. Na veel wikken en wegen is ervan afgezien om de accenten op de woorden te schrijven. Een doorslaggevende reden daarvoor is, dat men tot een Nederlandse schrijfwijze van centrale begrippen uit andere religieuze tradities dan de christelijke moet komen. In wijsgerige literatuur is het niet zo gebruikelijk om de vele accenten van de transcriptie door specialisten te volgen.

In de Nederlandse (godsdienst)wijsbegeerte is het tot op heden geen wijd verbreid gebruik om van de wijsgerige reflectie in andere religies kennis te nemen, al neemt de belangstelling daarvoor snel toe. Daarom wordt de 'geloofsinhoud' van de diverse tradities in deze studie kort beschreven, hoewel sommige lezers/lezeressen daarvan al wel kennis genomen zullen hebben vanuit de godsdienstwetenschap. Op deze wijze is het boek voor een bredere kring van lezers toegankelijk. Hopelijk zal de lezer(es) de gang van de uiteenzetting met evenveel interesse volgen als waarmee de schrijver het onderzoek heeft uitgevoerd. Ik hoop dat deze studie de lezer(es) zal helpen om zich te oriënteren inzake de vragen van het religieuze pluralisme.

Bilthoven  
31 maart 1988

# Deel 1

## INLEIDING

# I. De waarheidsvraag tussen de religieuze tradities

## § 1. Religie en waarheid: het probleem

### 1.1. *Aktualiteit*

De veelheid van religieuze overtuigingen is een oud gegeven. In het oude India stonden boeddhisme en hindoeïsme naast jainisme en materialistische stromingen. Zen, confucianisme en taoïsme leven sinds mensenheugenis naast elkaar in China. Het jodendom bakende de eigen identiteit af tegenover de vruchtbaarheidscultus en de religies van Babel. In de hellenistische wereld, waarin het christendom zijn intrede deed, stonden vele religieuze richtingen naast elkaar; tot ver na de tijd van Augustinus hadden allerlei godsdienstige stromingen hun plaats naast neo-platoonse en stoïcijnse levensbeschouwelijke richtingen. Soms ontstonden culturen met een meer uniforme religieuze cultuur. De islam spande zich in om heel de cultuur onder het beslag van de *islam*, de geloofsovergave en -gehoorzaamheid, te brengen. Het christendom vereenzelvigde zich met de westerse cultuur, hoewel de wortels daarvan ook in het oude Athene liggen. Levensovertuigingen zijn er vele; zo is dat van oudsher.

De vraag naar de onderlinge verhouding van de diverse religieuze stromingen is in onze tijd aktueel. Aktualiteit is geen objektief gegeven. Zij wordt gevoeld, door sommigen sterker dan door anderen. Vooral voor het westerse deel van de christenheid is de kwestie van de verhouding der religies een betrekkelijk nieuw probleem. Ging men in Europa niet uit van de superioriteit van de westerse cultuur? Al was het reeds in de vorige eeuw een ware ontdekkingstocht om kennis te nemen van de leer van de oosterse wijsheidsleraren, het hield geen ernstige confrontatie met de waarheidsvraag in. Men beschouwde de eigen cultuur en godsdienst als superieur. Wel zagen velen reeds in de vorige eeuw reden om het eigen geloof aan de omstandigheden aan te passen; modernisme, vrijzinnigheid en liberale theologie deden hun intrede. Het westers superioriteitsbesef bleef onomstreden. In protestantse kring won vanaf de tijd van de tweede wereldoorlog het barthianisme veld; in Amerika bloeien vele christelijke fundamentalistische en orthodoxe stromingen. De houding vanuit de christelijke kerken, inclusief de grootste, de rooms katholieke kerk, bleef gekenmerkt door een met vanzelfsprekendheid uitgedragen aanvaarding van de 'absoluutheid van het christendom'.

Een aantal nieuwe ontwikkelingen hebben gemaakt dat de kwestie van de verhouding van de religies ook in de westerse cultuur anders kwam te liggen dan voorheen. In de laatste twintig jaar is het gevoel van westerse superioriteit aan het wankelen gebracht. Men stuit op de grenzen van de westerse cultuur; vervuiling, velerlei verslavingen, gevoelens van onbehagen en twijfel omtrent de zinvolheid van het bestaan grijpen om zich heen. Door het ontstaan van de wereldsamenleving hebben de onderlinge contacten der culturen zich exponentieel uitgebreid. In Noord-

Amerika en Europa leven mensen uit vele religieuze tradities door elkaar heen. De exclusieve waarheidsaanspraken die vroeger binnen de beperkte kring van de eigen cultuur vanzelfsprekend waren, moeten worden waargemaakt in de ontmoeting met anders-gelovigen. Voor velen, met name jongeren, betekent dit een breuk met het oude vanzelfsprekende geloof.

Naar het besef van velen in de gesecculariseerde westerse cultuur, trivialiseert de veelheid van religies de religie. Als mensen er zò verschillend over denken, kan het niet waar zijn, denken velen. Anderen komen tot een andere conclusie. Zij achten de verschillen tussen de overtuigingen secundair; wat religies gemeen hebben, is centraal. Dáár ligt de waarheid; de rest is bijkomstig en waarschijnlijk onwaar.

Zo is de kwestie van de verhouding der religies in onze tijd ook in de westerse cultuur weer een vraag geworden, waaraan geen godsdienstig mens zich kan onttrekken. Daarom is het een van de eerste taken van de huidige godsdienstwijsbegeerte om de vragen rond de inter-religieuze verhoudingen te bestuderen. In de oosterse religies is men eeuwen lang al vertrouwd met de pluraliteit van levensbeschouwingen. De ontmoeting met exclusieve religies als christendom en islam is voor minder exclusieve godsdiensten soms problematisch. Immers, men is geneigd om ruimhartig een plaats voor, bijvoorbeeld, het christendom in te ruimen; maar men ondervindt geen wederkerigheid; de islamitische en christelijke aanspraken op absolute waarheid hebben soms tot droeve praktijken aanleiding gegeven. De vraag naar de onderlinge verhouding der religies is een dringende vraag, zowel praktisch als intellectueel.

### *1.2. De waarheidsvraag*

Mensen hebben sinds jaar en dag hun houding bepaald tegenover niet- en anders-gelovigen. Ieder heeft wel een eigen visie op de verhouding van het eigen geloof — welk dat ook is — tot ander geloof. Nader onderzoek leert dat de visie die men op ander geloof heeft, samenhangt met de manier waarop men zijn eigen geloof beleeft en waarop men de eigen traditie interpreteert. Het is niet zo dat elke religieuze traditie één bepaalde visie heeft op andere religies. Veeleer geeft elke stroming binnen een traditie een eigen waardering van andere tradities en de diverse stromingen daarin. Dit komt in deze studie uitvoeriger aan de orde.

Een van de cruciale onderwerpen rond de verhouding van religieuze tradities is de kwestie van de waarheidsvraag. Deze vraag staat in deze studie centraal. Over het belang van de waarheidsvraag wordt zeer verschillend gedacht. In de praktijk van de dialoog tussen aanhangers van verschillende tradities, zoals geëntameerd door de Wereldraad van Kerken, heeft men zich zeer terughoudend opgesteld ten aanzien van de waarheidsvraag. Men had namelijk als ervaring dat men door deze vraag aan de orde te stellen moeizaam opgebouwde relaties snel verstoorde. Zodoende zocht men vooral naar onderwerpen waarover men tot een zinvol gesprek kon komen. Voor sommigen is deze werkwijze een kwestie van respect voor de naaste, van geduld en wijsheid, voor anderen houdt het een meer principiële verwerping van de kwestie van de waarheidsvraag in. Weer anderen staan op het standpunt dat, indien het éne geloof waar is, het andere onwaar is. Dit is een begrijpelijk standpunt: indien men de leerstelligheid centraal acht voor religie, èn indien men de leer opvat als (in enigerlei

zin) corresponderend met de realiteit, dan moet de waarheid van religie A die van religie B wel uitsluiten. Velen vinden dit een te simpel standpunt. Ook deze kwestie komt uitvoerig aan de orde.

De bestudering van de waarheidsvraag is gecompliceerd. De diverse religies hebben niet alleen bepaalde waarheidsclaims, maar ook eigen theorieën over de aard van religieuze waarheid. Met andere woorden, de 'dialoge' moet niet alleen over de geloofsinhoud gaan, maar ook over de waarheidsconcepten van de diverse tradities. Zijn die vergelijkbaar of niet? Juist op dit punt proberen wij meer inzicht te verwerven.

### 1.3. *Vergelijkende godsdienstfilosofie*

Een aantal mensen zijn betrekkelijk recent tot een min of meer uitgewerkte visie op het gebied van de inter-religieuze verhoudingen gekomen. Men denke onder andere aan het werk van Wilfred C. Smith, William A. Christian, John Hick, Derek Z. Phillips, Shivesh Ch. Thakur en Donald Wiebe, maar bijvoorbeeld ook aan de ideeën van mensen als D.T. Suzuki, Radhakrishnan en Mahatma Gandhi. Negen namen betekent echter ook negen opvattingen. Deze auteurs hebben niet alleen verschillende meningen, ze hebben ook een uiteenlopende benadering van het onderwerp. Christian geeft vooral een analyse van de 'logic' van religie; Smith paart persoonlijke betrokkenheid bij mensen uit vele religies aan een grote godsdienstwetenschappelijke kennis; Hick maakte na een ontwikkeling in de traditie van de analytische filosofie diepgaand kennis met andere religies dan de christelijke. Deze en andere factoren bepalen de invalspoort waardoor zij het probleem benaderen en 'oplossen'. De meeste van de genoemde auteurs zijn op de hoogte van de geloofsinhoud van de grote religieuze tradities.

Door de inbreng vanuit godsdienstwetenschap en vergelijkende godsdienstwijsbegeerte is de bezinning op de waarheidsvraag enerzijds complexer, maar anderzijds meer 'to the point' geworden. De studie is moeilijker; men kan niet meer louter en alleen vanuit de eigen culturele en religieuze traditie tot een opvatting van religieuze waarheid komen; men moet kennis nemen van de opvattingen die in andere tradities leven. Ook al is de studie van de waarheidsvraag op deze wijze complexer geworden, ze blijft dicht bij de realiteit die zij probeert te verhelderen. Op deze wijze is men gedwongen om het bijzondere van elke religie serieus te nemen. Daardoor wordt de wijsgerige studie van het waarheidsbegrip in religie een stuk verder gebracht.

In de westerse godsdienstwijsbegeerte is het thema 'religie en waarheid' vele malen aan de orde gesteld. Impliciet komt de kwestie van religieuze waarheid steeds aan de orde wanneer men over religie en kennis spreekt. De vraag wat men onder 'waarheid' verstaat, behelst immers de vraag: wanneer mag men van goede kennis spreken? Daarmee verbonden is de vraag naar de criteria waaraan men waarheidsaanspraken moet toetsen. Een andere hiermee samenhangende kwestie is uiteraard de vraag naar de mogelijkhedenvoorwaarden voor het kennen van de waarheid. Al deze vragen zijn ook in de geschiedenis van de westerse godsdienstwijsbegeerte onophoudelijk gesteld. Wij kunnen maar een zeer gering deel van de voortgaande discussie aan de orde stellen. In het volgende hoofdstuk zullen we onder meer enkele momenten weergeven uit de Angelsaksische discussie over religieuze waarheid. We

zullen zien dat de discussie in hoofdzaak bepaald is door een westerse, gesecculariseerd-christelijke voorstelling van zaken. Ook op het Europese continent is het referentiepunt de christelijke traditie. Dat geldt evenzeer van christelijke als van niet-christelijke denkers. Het komt ons voor dat een dergelijke beperking van de godsdienstwijsgerige studie om meer dan één reden niet langer mogelijk is. Ten eerste vanwege de confrontatie van de grote culturele tradities in onze wereld, die doordenking behoeft. Ten tweede vanwege de eisen van wetenschappelijke integriteit: men kan de godsdienstfilosofie uit andere dan de westerse (post-)christelijke cultuur niet buiten beschouwing laten, indien men inzicht probeert te verkrijgen in het thema religie en waarheid.

Hiermee is het goed recht van wijsgerige bezinning binnen het kader van een religieuze traditie niet ontkend. Men kan, zo men wil, de filosofie van de christelijke traditie beoefenen of filosofische theologie binnen een traditie.<sup>1</sup> Maar filosofie der *religie* in de strikte zin van het woord kan niet binnen het kader van een specifieke religie worden bedreven. Wij gebruiken de term filosofie der religie hier dan ook in een specifieke zin: de wijsgerige analyse van het verschijnsel religie. In deze analyse rekent men met gegevens van de godsdienstwetenschap. Men probeert een visie te ontwikkelen, die niet specifiek is voor één bepaalde religie. Hierbij moet men in gedachten houden dat er geen zuiver neutrale beschrijving van verschijnselen, laat staan van religie, mogelijk is. De hermeneutische filosofie heeft overtuigend aangetoond, hoezeer kennis staat in het verband van de context of horizont waarin men leeft.<sup>2</sup> Maar ook als men dat verdisconteert, blijft er verschil tussen een studie die probeert om een specifiek religieus standpunt zo goed mogelijk wijsgerig te argumenteren, en een studie waarin men probeert om zijn inzichten zoveel mogelijk aan de gegevens van vergelijkend onderzoek te ontleen om van daaruit tot een theorie van religie en waarheid te komen. Dat laatste wordt in deze studie nagestreefd.

#### 1.4. *Opzet van de studie*

Uit de beschrijving van wat in religieuze tradities zelf over religieuze waarheid wordt gezegd, trachten wij enkele algemeen geldige conclusies te trekken. Wij moeten dus nagaan wat mensen in diverse religieuze tradities over de aard van religieuze kennis, over waarheid en criteria hebben gedacht. Daarvoor gaan wij te rade bij de *denkers* van de tradities die wij zullen behandelen. Daarin schuilt een beperking van het onderzoek; het is nog maar de eerste van de vele beperkingen die wij ons bij dit onderzoek hebben moeten opleggen. Binnen de diverse tradities zijn er mensen die hebben nagedacht over de aard van hun religieuze inzicht, over de methoden om tot inzicht te geraken en over de criteria om inzicht te toetsen. Wij beperken ons tot enkele van de vele grote denkers binnen de tradities. Wij kozen invloedrijke en representatieve denkers uit om te behandelen. Omdat hun bezinning binnen de context van hun religieuze traditie staat, proberen wij hun visie te schetsen in het kader van die traditie. Enkele van de 'beliefs' (= geloofsinhoud) die voor hun traditie kenmerkend zijn, hebben wij beschreven. Bij de beschrijving van de inzichten waartoe zij zijn gekomen, zal blijken welke samenhang er bestaat tussen de *beliefs* en het waarheidsbegrip in bepaalde stromingen.

Tot de zware beperkingen die wij ons hebben opgelegd behoort ook een afgrenzing

van het aantal religieuze tradities, waarmee wij in dit onderzoek zullen rekenen. Op dit punt hebben we een pragmatische oplossing gekozen. In deze studie beperken we ons tot de vijf wereldgodsdiensten: hindoeïsme, boeddhisme, jodendom, christendom en islam. Het is een betreurenswaardig feit dat men zich beperkingen moet opleggen, wil men tot conclusies kunnen geraken. Veel zaken die in deze studie niet worden genoemd, hadden bestudeerd en behandeld kunnen worden; zij worden vaak slechts node gemist. De schrijver is zich de beperkingen van dit onderzoek pijnlijk bewust. Er valt echter niet aan vele beperkingen te ontkomen. De beperking tot een beschrijving van mensen uit de vijf genoemde tradities is niet ongebruikelijk. Men vergelijkte werken van Wilfred Smith en de inrichting van het door hem opgezette Center for the Study of World Religions. Men vergelijkte ook de keuze van religieuze tradities die in de continentale Europese theologie vooral worden onderwezen. De gekozen opzet leek ons verantwoord. In de hoofdstukken die over de diverse tradities handelen, wordt verder verantwoord waarom bepaalde representatieve denkers uit de tradities worden beschreven. De keuze van deze denkers is met deskundigen op het gebied van de diverse religies besproken.

De studie is als volgt opgezet. In dit *inleidende deel* worden inleidende kwesties aan de orde gesteld: aspecten van het waarheidsbegrip, zoals die in de filosofische discussie in de westerse wijsbegeerte naar voren zijn gekomen; een korte uiteenzetting over het religiebegrip; enkele lijnen uit de discussie over religie en waarheid in de traditie van de analytische wijsbegeerte; enkele visies uit de Nederlandse discussie en de opvatting van Pannenberg; tenslotte worden standpunten beschreven van mensen die zich uitvoerig met de verhouding tussen religieuze waarheidsaanspraken hebben beziggehouden.

In het *tweede deel* komen in vijf hoofdstukken besprekingen van het waarheidsconcept in de vijf genoemde religieuze tradities aan de orde. Deze vijf hoofdstukken zijn als volgt opgebouwd:

1. Inleidende opmerkingen, met een korte aanduiding van de ontwikkelingen die hebben plaats gevonden — dit ter voorkoming van een te massief spreken over 'het boeddhisme' etc.
2. Een beschrijving van enkele centrale inzichten van de tradities.
3. Een beschrijving van de bezinning op het waarheidsbegrip binnen de tradities; daarbij komen representatieve denkers aan de orde.
4. Visies binnen de traditie op de veelheid van religieuze inzichten.

In het derde, *analytische deel* proberen wij de vruchten van deze studie bijeen te garen. De meerzinnigheid in het spreken over de waarheid der religie komt aan de orde, alsmede de plaats van kennis in religie, de religieuze duiding van de ervaringen waarop religie stoelt, de universaliteit en de exclusiviteit van de tradities en de kwestie van de criteria ter beoordeling van religieuze waarheid. Op deze wijze tekenen wij een theorie van de religie, voorzover het het cognitieve aspect ervan betreft. Aan het slot van de studie komen we terug op het statuut van de filosofie der religie, zoals in deze studie bedreven.

#### 1.5. *De mogelijkheidsvoorwaarden van dit onderzoek*

Tot slot van deze paragraaf gaan we in op de mogelijkheidsvoorwaarden van dit



onderzoek. De grote vraag daarbij is of er wel een 'iets', 'waarheid', is, dat men (a) in al deze religieuze tradities tegenkomt, dat (b) vergelijkbaar is. Daarnaast zou men (c) kunnen vragen of de waarheidsvraag tussen de religies beslecht kan worden.

Diverse religieuze stromingen hebben niet steeds eenzelfde waarheidsbegrip. De 'waarheid' wordt niet steeds op dezelfde 'plekken' gelocaliseerd. Ter illustratie kunnen we denken aan het gezegde dat de waarheid binnen het jodendom geen theorie is, maar dat men de waarheid moet doen. Soms spreekt men van een waar mens, een ware weg, enz. Men is er niet eenduidig in welk soort 'reference' men bij het begrip waarheid op het oog heeft. Wij drukken dit als volgt uit: men heeft een verschillend waarheidsbegrip. Er zijn nog andere complicaties. Er is binnen de religieuze tradities veel gezegd over de mogelijkhedenvoorwaarden van de verwerving van diep religieus inzicht. We zullen zien dat men vaak spreekt over de morele kwaliteiten van de kennende persoon, over ontvankelijkheid en voorbereiding op het ontvangen van inzicht. Ook over de mogelijkhedenvoorwaarden voor het verkrijgen van religieus inzicht verschilt men van mening. Dit betekent dat de toegang tot de waarheid niet dezelfde is. Op grond hiervan stellen we nu al vast dat (c) de waarheidsvraag tussen de religies niet eenvoudig te beslechten is. In het derde, analytische deel wijden wij een afzonderlijk hoofdstuk aan de vragen van toetsing en criteria. Onze studie kan helpen het veld van betekenissen die men aan 'religieuze waarheid' toekent, in kaart te brengen. In hoofdstuk acht onderscheiden we vijf wijzen van spreken over religieuze waarheid, die in diverse tradities voorkomen.

Als het waar is dat religieuze tradities uiteenlopende waarheidsbegrippen hebben, hoe weet men dan zeker dat men over 'hetzelfde' spreekt als men het in de diverse religies over 'waarheid' heeft? Anders gezegd: gaat het in *êmêt*, *satya*, *alètheia* en *haqq* wel steeds over 'waarheid'? Deze vraag lijkt op het grondprobleem waarvoor de godsdienstfenomenologie steeds staat: hoe weet men dat men in gebed, meditatie, *salat*, enz. met één fenomeen, 'gebed' (of 'worship'?) van doen heeft? Van der Leeuw omschreef het fenomeen met de bekende zin: 'was sich zeigt', sc. aan de onderzoeker.<sup>3</sup> Bij deze vraag naar de legitimiteit van de classificatie van religieuze verschijnselen in één categorie, kan men met reden vragen of men de categorieën niet zelf vaststelt, zodat men als onderzoeker de pluralistische werkelijkheid begripsmatig in kaart brengt, zonder dat men kan claimen dat het beschrevene een werkelijk fenomeen is.<sup>4</sup> Hoe dit ook zij, inzake de 'waarheid' ligt de zaak in elk geval anders. Dat blijkt reeds uit het feit dat men zeer algemeen als omschrijving voor 'waarheid', in het Engels, aanvaardt 'as it is'. Later zullen wij commentaar leveren op deze gangbare omschrijving. Hier voeren wij deze gemeenschappelijke vertaling van de diverse begrippen in de verschillende religies met 'as it is' en 'truth' aan ter adstruktie van de gemeenschappelijkheid van *het vragen naar waarheid*. Men kan dit vanuit de antropologie verstaan: mensen vragen zich af of het waar is wat ze denken, net zoals zij de vraag kennen of het *goed* is wat ze doen. Het verschijnsel dat mensen kennis evalueren en toetsen, dat mensen naar de waarheid zoeken en er met elkaar over spreken, is een antropologisch gegeven. Wie alles gelooft wat hem invalt en wat hem verteld wordt, leeft niet lang en gelukkig. Mensen evalueren hun kennis: ze vragen zich af wat de aard van hun kennis is en of hun kennis juist is. Men komt dit fenomeen overal tegen, ook in religie.

Het feit dat men inzake religie ook van waarheid spreekt, wil zeggen dat men evalueert, toetst en wegen aanwijst om de waarheid te bereiken. Hoe men de waarheid verder ook localiseert, het blijkt dat overal kennis in het spel is — ongeacht of men denkt dat men de kennis in een bepaald stadium moet transcenderen of niet. Dit blijkt uit het onderzoek. Vervolgens kan men de vraag stellen of men wel in het algemeen van religieuze waarheid kan spreken. Met de uitdrukkingen 'religieuze waarheid' en 'waarheid en religie' bedoelen wij hier uitdrukkelijk *niet* zoiets als de religieuze waarheid. Men kan er zo zijn gedachten over hebben of 'de religieuze waarheid' bestaat of niet; argumenten om een mening hierover te adstrueren zal men — op zijn minst gedeeltelijk — aan een uitvoerig onderzoek naar de *beliefs* en de waarheidsconcepties in de religieuze tradities moeten ontleenen.

Deze studie vraagt naar 'religie en waarheid'. Het begrip waarheid wordt breed onderzocht. Over het *begrip religie* mogen we kort zijn. Er zijn, zoals bekend, veel definities van religie gegeven. Voor ons onderzoek zijn niet alle elementen die in de definities worden genoemd, onmiddellijk relevant. Het gaat ons in eerste instantie om het cognitieve aspect van religie. Aan de religieuze tradities die worden beschreven, is gemeenschappelijk dat zij alle menen dat mensen in de gebruikelijke, wereldse 'condition humaine' gebrek aan inzicht hebben en morele vervolmaking behoeven. Het gaat in de religieuze tradities steeds om *de echte* werkelijkheid, meestal deze empirische werkelijkheid, maar dan in een radicaal ander *perspektief*. Het gaat ook om vervolmaking van de mens en eventueel van de wereld, om geluk en heil, om goedheid en het verwerkelijken of vinden van een bestemming. In die zin gaat het in religie om *betrokkenheid op een andere, beslissende werkelijkheid*, om de omschrijving van D.C. Mulder te citeren.<sup>5</sup> Wat een religie of stroming binnen een religie in feite over de *aard* van die andere (dan de voorhanden) werkelijkheid zegt, verschilt. Daarom kan men deze omschrijving van religie een *kameleontische term* noemen, die verschijnselen beschrijft die niet gelijk zijn, maar wel familieverwantschap vertonen.<sup>6</sup> Zoals in heel de godsdienstwetenschap stuit men in een onderzoek naar 'vergelijkende religieuze kenleer' dikwijls op treffende parallellen en overeenkomsten, maar anderzijds ook op ingrijpende verschillen. De kwestie van de aard van religie komt in deze studie terloops meermalen aan de orde. Het onderzoek betreft primair de vraag naar *waarheid* in religie.

Op de vraagstelling van het begin van deze paragraaf, of 'waarheid' een 'iets' is dat men in alle religies tegenkomt (a), kunnen wij dus antwoorden dat de religies niet een soort 'iets', 'waarheid', gemeen hebben, maar dat kennis en inzicht en de evaluatie daarvan altijd een rol spelen in religie. Het is menselijk om de waarheidsvraag te stellen.

Zijn de 'waarheidsopvattingen' van de religies vergelijkbaar?, luidde de tweede vraag (b). Het antwoord is dat de tradities hun begrip 'waarheid' inhoud geven binnen de context van hun traditie, zodat zij niet geheel dezelfde visie hebben op de *aard* en het belang van religieuze kennis. Bij het vergelijken van de geloofsinhoud (de *beliefs*) van verschillende tradities moet men de verschillen inzake aard en functie van religieuze kennis verdisconteren. We gaan dat uitgebreid na. Maar omdat kennis en evaluatie van kennis overal een rol spelen, zijn de waarheidsbegrippen

vergelijkbaar. In hoeverre ze vergelijkbaar zijn, moet uit het concrete onderzoek blijken.

Tot slot van de inleiding voegen we hier een laatste vraag toe: kan men de *beliefs* van andere religies begrijpen? Ook dit is een mogelijkhedenvoorwaarde van deze studie, dat men een toegang tot religieuze inzichten heeft. Zoals bekend is deze vraag veelbesproken. Onder verwijzing naar wat ik elders uitvoerig over het begrijpen van geschriften heb geschreven, volsta ik hier met enkele opmerkingen.<sup>7</sup> Ten eerste, het begrijpen van andere personen en van geschriften is steeds een ten dele begrijpen. Men begrijpt vanuit en binnen de verstaanshorizont waarin men staat en leeft; deze 'horizont' is geen vast gegeven, maar is in beweging. Ten tweede, men begrijpt vanuit een betrokkenheid op de zaak waarnaar de tekst (of het gesprokene of het beeld) verwijst. In religie gaat het om wat mensen uiteindelijk heil of verlossing brengt, om het statuut van de werkelijkheid en van de mens, en om de aard van het transcendente (hoe ook opgevat). Vanuit deze betrokkenheid kan men iets begrijpen van wat andere mensen in hun religie beweegt en wat zij ervaren hebben. Dit lijkt ons een genoegzame basis voor het onderzoek. Bij de beschrijving van de waarheidsbegrippen zal blijken welke barrières mensen moeten nemen willen zij tot diep religieus inzicht geraken. Volgens de meeste religieuze stromingen blijft het inzicht van buitenstaanders zeer beperkt en onvoldoende. Juist daarom is kennis van de waarheidsconcepties van belang voor een inhoudelijke filosofische of theologische dialoog over religieuze *beliefs*.

## § 2. Aspecten uit de discussie over het waarheidsbegrip

### 2.1. *Ter inleiding*

Ter voorbereiding op de weergave van inzichten over waarheid in de religieuze tradities, geef ik eerst enkele momenten uit de geschiedenis van de westerse wijsbegeerte weer, vervolgens een opsomming van elementen uit de discussie over waarheidstheorie, en tenslotte een korte typering van enkele wijsgerige visies op waarheid.

Vanaf Plato is het begrip waarheid een van de centrale begrippen uit de westerse wijsbegeerte. Voor Plato is de waarheid transcendentiaal: denkend zoeken de mensen naar de Waarheid; de waarheid wordt door het denken benaderd; zij is verbonden met het zijn zelf, het hoogste Zijn, het Ene, Goede, Ware en Schone. Het streven naar het schouwen van de Waarheid is in feite een zoeken naar het Goddelijke.<sup>8</sup> Voor Aristoteles ligt de waarheid niet achter de zichtbare werkelijkheid, in het rijk der ideeën, maar in de uitspraken. Bij hem ligt de wortel van de omschrijving van waarheid, die in de geschiedenis van de westerse wijsbegeerte het meest invloedrijk is geweest: waarheid als de overeenstemming van het gedachte met (de vormen van) de dingen.<sup>9</sup> De zienswijzen van Plato en van Aristoteles zijn beide zeer invloedrijk geweest in de geschiedenis van de westerse wijsbegeerte. Mede door de moderne nadruk op methodisch verworven, wetenschappelijke kennis, kwam de nadruk bij veel denkers op de geformuleerde kennis te liggen. Hoeveel men ook heeft nagedacht over de structurering van de kennis door het menselijk verstand en de cultuur, de gedachte van een overeenstemming tussen het gedachte of gesprokene en het zijnde

was nauwelijks 'im Frage'. Zo schreef Kant in de *Kritik der reinen Vernunft* over waarheid:

'Die Namenerklärung der Wahrheit, dass sie nämlich die Uebereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntnis sei'.<sup>10</sup>

Kant staat hiermee in de traditie van de klassiek geworden omschrijving van Thomas van Aquino: waarheid is *adequatio rei et intellectus*. Deze omschrijving en de inhoud die Thomas eraan gaf, komen later aan de orde. Het zal, bij Thomas en ook bij Maimonides, blijken hoeveel diepte er in hun opvatting schuilt.<sup>11</sup> Kant veronderstelt dat er op de een of andere wijze een overeenstemming of *correspondentie* bestaat tussen kennis en het gekende; tegen de achtergrond van zijn beschouwingen over de structurering van de kennis door het menselijk verstand en de rede, acht hij het de voornaamste vraag wat het *criterium* voor de waarheid is.

Een van de ontdekkingen van de 19e eeuw was het inzicht in de historiciteit van de kennis, in de zin van bepaaldheid door tijd en cultuur. Dit inzicht was fundamenteel voor de latere fenomenologische wijsbegeerte op het Europese continent. Ook in het latere werk van Wittgenstein en in de latere analytische filosofie in Engeland werd de *samenhang van de betekenis van uitspraken met hun context* (of taalspel) verdisconteerd. Men vindt de neerslag daarvan in Austin's definitie van waarheid:

'A statement is said to be true when the historic state of affairs to which it is correlated by the demonstrative conventions (the one to which it „refers”) is of the type with which the sentence used in making it is correlated by the descriptive conventions'.<sup>12</sup>

Hier hebben de conventies de plaats ingenomen van de vaste structuur die Kant in het menselijk kenvermogen meende te onderkennen. Voor de godsdienstwijsbegeerte levert een omschrijving als die van Austin als probleem op dat de religieuze tradities, zoals wij zullen zien, geen genoegen nemen met de taalconventies en *common sense*. Voor Martin Heidegger was de *common sense* eveneens verdacht. Mensen zijn 'zunächst und zumeist' inauthentiek. De waarheid is verborgen. Zij moet ont-borgen worden, zoals Heidegger beschreef onder verwijzing naar het Griekse woord *alètheia*. In zijn later werk legde hij nadruk op het geschieden van de waarheid.<sup>13</sup> De historiciteit en het ongrijpbare en normatieve, transcendentale karakter van de waarheid zijn ook door H.-G. Gadamer in zijn analyse van het begrijpen van teksten onderstreept, zoals uit de volgende these blijkt:

'Wir sind als Verstehende in ein Wahrheitsgeschehen einbezogen und kommen gleichsam zu spät, wenn wir wissen wollen, was wir glauben sollen'.<sup>14</sup>

De kennis van waarheid staat steeds binnen de verstaanshorizont van de kenner. Anderzijds is kennis altijd kennis van een zaak, die als 'tegenover' van de kenner een eigen waarde en normativiteit voor de kenner behoudt. L.B. Puntel komt aan het eind van zijn beschrijving van de moderne discussie over de waarheidstheorie in de westerse wijsbegeerte tot de slotsom dat het waarheidsbegrip steeds twee polen kent: de aanspraak op *geldigheid* en het ter sprake komen van een *zaak*. De twee polen zijn onmiskenbaar het gekende (in bepaalde samenhangen) en de kenner (die aanspraak

maakt op kennis). Elders heb ik in verband hiermee gesproken over het inéén van het subjectieve en het objectieve moment in de kennis: kennis is steeds kennis van kennende mensen, maar tegelijk ook kennis van zaken, die een eigen zelfstandigheid behouden ten opzichte van de kenner(s).<sup>15</sup> Puntel schrijft dat het — welke definitie men ook geeft — beslissend is of men aan beide polen recht doet. Zelf geeft hij de volgende definitie van waarheid, waarin hij eerst de waarheid van een uitspraak definiëert en vervolgens de beide kanten van ‘waarheid’ omschrijft:

- (1) *Eine Aussage x ist wahr* = der mit der Aussage x erhobene Geltungsanspruch ist als Eingliederbarkeit dieser Aussage in einen Kohärenzrahmen diskursiv einlösbar.
- (2-1) *Wahrheit* = die sich im Modus eines diskursiv einlösaren Geltungsanspruches artikulierende Kohärenz der Sache selbst.
- (2-2) *Wahrheit* = der die Kohärenz der Sache selbst artikulierende diskursiv einlösare Geltungsanspruch.<sup>16</sup>

Enerzijds moet men z.i. rekenen met de immanente coherentie in de gekende zaak, anderzijds met de coherentie in de kennis die men heeft. Een ander element uit zijn definitie is de *discursiviteit*. Gegeven de omvattende discussie over het religieus gebruik van taal, en gegeven wat in de diverse religieuze tradities over de aard van religieus inzicht wordt gezegd (zoals wij zullen zien), moet men zich afvragen in hoeverre een definitie van waarheid als *discursieve waarheid* voor religieuze kennis opgaat. Eén van de belangrijkste doelstellingen van ons onderzoek is om hierover tot meer klaarheid te komen.

Wij volstaan met deze fragmenten uit de bezinning op het waarheidsbegrip in de geschiedenis van de westerse wijsbegeerte. Wij geven in deze paragraaf nog een overzicht van enkele aspecten van het waarheidsbegrip, zoals die in de recente discussie over waarheid een rol hebben gespeeld. Kennis daarvan komt ons van pas bij het begrijpen van nuances die ook in de religieuze kenleer worden aangebracht.

## 2.2. Elementen uit de waarheidstheorie

In de recentere discussie over het begrip waarheid heeft men wel gesteld dat de uitspraak ‘„p” is waar’ niet meer betekent dan ‘p’. ‘P’ wordt met klem herhaald; iemand bevestigt dat ‘p’ echt zo is, maar de betekenis van ‘p’ verandert er niet door.<sup>17</sup> Het is zelfs essentieel dat de betekenis van ‘p’ er niet door verandert; anders zou de bevestiging van de waarheid van een uitspraak ‘p’ niet meer over ‘p’ maar over ‘q’ gaan. ‘„P” is waar’ wordt in deze visie opgevat als een bevestigende herhaling van ‘p’. Naar aanleiding van de vraag wanneer het woord ‘waar’ terecht wordt gebruikt, heeft men wel, met een voorbeeld, gezegd: ‘„New York is a large city” is true if and only if New York is a large city’. Hier staat de eis van *correspondentie* tussen bewering en feit op de achtergrond. In feite zijn dergelijke eenvoudige voorbeelden van uitspraken niet geschikt om inzicht te krijgen in de complexiteit van het waarheidsbegrip. We duiden verschillende elementen uit de waarheidstheorie aan door een voorbeeld uit te breiden. De discussie krijgt al een breder karakter, als men rekent met het feit dat het altijd een persoon is, die *claimt* ware kennis te hebben: ‘A zegt tegen B dat „p” waar is’. A claimt een bepaalde kennis te bezitten omtrent de *zaak* x die in ‘p’ wordt aangeduid; p luidt bijvoorbeeld: ‘x is y’. Daarom kunnen we

de laatste uitspraak als volgt herschrijven: 'A zegt tegen B dat „x is y” waar is'. Indien we de uitspraak zo herschrijven, is niet alleen de 'waarheid' van 'p' (i.e. 'x is y') in het geding maar ook de *waarachtigheid* van A. Indien men de inhoud van de bewering 'p' (i.e. de propositie p) niet los wil maken van de communicatie tussen A en B, dan moet men meer elementen onderscheiden. We sommen ze op:

- a) het *engagement* van A: A bevestigt 'p'.
- b) de impliciete veronderstelling dat A *gezag* heeft om 'p' te bevestigen.
- c) de *persoonlijke kennis* die A van x heeft.
- d) de *voorlopige kennis* die B van x heeft.
- e) de *communicatie-situatie* waarin A tegen B zegt dat 'p' is waar.
- f) de gedeelde kennis die A en B hebben van de *taalconventies* waarin 'x', 'y' en 'p' betekenis hebben.
- g) de *context* waarin A en B staan, waarin de genoemde elementen een bepaalde waarde hebben.
- h) de idee dat 'p' werkelijk iets van x zegt: de '*correspondentie*' van p op x.
- i) de verwachting dat A zich een goed oordeel heeft gevormd over 'p' aan de hand van relevante *criteria*.

#### a) *Engagement*

Iemand die zegt '„p” is waar', matigt zich een oordeel aan. In feite is dit reeds het geval met iemand die beweert 'p'. Indien iemand de waarheid van een bewering 'p' expliciet bevestigt, neemt hij er meer verantwoordelijkheid voor. Het misleidende van *common sense* voorbeelden als 'New York is een grote stad' is dat het engagement en de verantwoordelijkheid van de spreker niet duidelijk wordt. Een ander voorbeeld kan dat wel duidelijk maken. Indien iemand voor een rechtbank verklaart dat C op een bepaalde avond in zijn aanwezigheid was (en bijgevolg niet in de aanwezigheid van D), en iemand bevestigt dat deze bewering waar is, dan is een persoonlijk engagement in het spel. Indien de bewering onwaar is, heeft A meined gepleegd; de verklaring kan gevolgen hebben voor C en D. Normaal gesproken vindt communicatie tussen mensen in een bepaalde situatie plaats. Er bestaat verband tussen wat mensen zeggen en wat mensen (kunnen) doen. Daarom impliceert niet alleen de bewering 'p', maar meer nog de bevestiging van 'p', dat spreker deze bewering voor zijn rekening neemt en in zekere mate verantwoordelijk is voor de gevolgen die het 'geloof dat p' kan hebben. De spreker engageert zich, zeker als bevestiger van de waarheid van een uitspraak.

#### b) *Gezag*

De bevestiging van de waarheid van 'p' door A veronderstelt dat A in de positie is om 'p' te bevestigen. Indien een tourist in Amsterdam aan iemand vraagt: 'ga ik zo de goede kant uit naar het Begijnhof?', en de ander zegt 'ja' (m.a.w.: 'het is waar dat dit de richting naar het Begijnhof is'), dan geeft spreker, door wat hij sprekend doet, te kennen dat hij het *gezag* heeft om de juistheid van 'p' ('deze straat gaat naar het Begijnhof') te bevestigen. In de vraag om bevestiging van 'p' gaat het om de accuratesse; de situatie wordt even scherp gesteld: zijn we nauwkeurig?, weten we het wel zeker? Wie 'p' bevestigt, claimt impliciet het gezag om 'p' te bevestigen.

Vandaar dat het pijnlijk kan zijn om aan iemand met een zekere autoriteit, indien hij spreekt over zaken waarin hij competent is, te vragen of het waar is wat hij zegt. De afhankelijkheid van het gezag van anderen speelt een grotere rol, naarmate het onderwerp specialistischer en minder algemeen toegankelijk is.

Bij het bevestigen van de waarheid van een uitspraak wordt in principe verondersteld dat de ene persoon meer kennis van de zaak heeft dan de ander. Indien B aan A vraagt: 'is het waar dat God bestaat?', en A antwoordt: 'het is waar dat God bestaat', dan wordt verondersteld dat A vanwege een persoonlijke bekendheid met de zaak in staat is om de vraag te bevestigen (of te ontkennen). Indien een scepticus C langskomt, die tegen A zegt: 'is het wel waar dat God bestaat?', dan trekt C de kennis van A in twijfel en dus diens gezag om de vraag zonder meer te bevestigen. C vraagt naar gronden; er zou een gesprek kunnen ontstaan. Zodra de waarheidsvraag tussen mensen wordt gesteld, wordt echter de *mogelijkheid* aanvaard dat de één iets weet wat de ander niet weet. Dat is ook het geval wanneer men niet gelooft wat de ander beweert; dan bestrijdt men dat deze mogelijkheid gerealiseerd is. De mogelijkheid dat A meer kennis van x heeft dan B, wordt bij het stellen van de vraag of 'p' waar is, logisch verondersteld. Zoals we zullen zien speelt de kwestie van autoriteit in de religieuze kenleer een grote rol.

#### c) *Persoonlijke kennis*

Iemand die bevestigt '„p” is waar', claimt impliciet het gezag om 'p' te kunnen bevestigen. Verondersteld is iemands vertrouwdheid met de zaak x die in 'p' ('x is y') ter sprake komt. Omdat het over x gaat, moet A x kennen. De wijze waar A x moet kennen, hangt van de uitspraak 'p' af. Om bijvoorbeeld de weg naar het Begijnhof te kunnen wijzen, hoeft men er niet zelf gewandeld te hebben; wel moet men bijvoorbeeld bewust een bord hebben gezien waarop staat 'Begijnhof'. Men mag het gezag om een uitspraak te bevestigen slechts claimen indien men persoonlijk kennis van de zaak heeft waarover het gaat.

In veel situaties kan degene die persoonlijke kennis heeft van een zaak, zijn kennis niet geheel expliciteren. De uitdrukking 'persoonlijke kennis' is door Polanyi gebruikt in verband met stilzwijgende, niet te expliciteren componenten in de kennis.<sup>18</sup> Kennis is steeds *iemands* kennis; het is kennis in persoonlijke betrokkenheid. Onder verwijzing naar de visie van Gadamer kan men dit als volgt uitdrukken: elk mens heeft ten dele eenzelfde verstaanshorizont als mensen uit zijn tijd en cultuur, ten dele ook een eigen, persoonlijke horizont. Mensen delen veel, maar hebben ook hun eigen ervaringen. Van Peursen drukt deze persoonlijke betrokkenheid in de kennis graag als volgt uit: kennis is relationeel; zij komt tot stand en bestaat in een relatie tussen kenner en gekende zaak.<sup>19</sup> Gevolg hiervan is dat kennis omtrent een zaak niet geheel expliciteerbaar is. Men kan de persoonlijke ervaring van een zaak wel voor een groot deel onder woorden brengen, maar niet geheel. Er blijft wat Polanyi noemde de *tacit knowing*.<sup>20</sup>

#### d) *De voorlopige kennis*

Zoals in een gesprek over de waarheid van een uitspraak de ene partij verondersteld wordt (zich) rekenschap te geven van zijn kennis van de zaak en zijn uitspraak erover

te bevestigen, zo wordt de andere partij verondersteld belang te hechten aan de waarheid over het besprokene. Als B aan A vraagt: 'is „p” waar?', dan heeft B een voorlopige betrekking tot de zaak x. Deze voorlopige betrekking tot x kan verbeterd worden door de kennis van de bewering 'p'. Om op het gegeven voorbeeld terug te komen, indien B aan A vraagt 'is het waar dat dit de weg is naar het Begijnhof?', dan heeft B een voorlopige betrekking tot de straat waarin hij loopt en het Begijnhof. Hij wil zijn vermoeden dat het de weg naar het Begijnhof is, zeker gesteld zien. Vraagt B aan A: 'is het wel waar dat God bestaat?', dan heeft B een (voorlopig) idee van hetgeen waarom het bij het begrip 'god' gaat. Indien mensen de waarheidsvraag stellen, dan is daarmee gegeven dat zij een betrekking hebben tot de zaak waarover zij spreken. In het voorbeeld van de vraag naar het bestaan van God, kan dat een betrekking tot God zijn of ook tot godsgeloof van anderen. In een normale gesprekssituatie is deze betrekking aanwezig.

#### e) *Communicatie*

De bevestiging dat 'p' waar is, is een bepaalde vorm van communicatie tussen mensen. De vraag of een bepaald gezegde waar is, is anders van aard dan de mededeling van feiten. De waarheidsvraag duidt een metaniveau aan. De gesprekspartner die vraagt 'is „p” waar?', vraagt een extra bevestiging van bewering 'p'. Voor de vraag naar bevestiging kunnen meer motieven bestaan. Het kan zijn dat iemand aan de waarheid van 'p' twijfelt; het kan zijn dat 'p' grote gevolgen voor het handelen heeft, zodat de gesprekspartner meer zekerheid over 'p' wil hebben. Indien iemand bijvoorbeeld zegt: 'het *nirvana* is een toestand van vrede en gelukzaligheid, waarin het lijden voorbij is', dan zal de ander, voordat hij de lange weg die naar het *nirvana* kan leiden, inslaat, wellicht vragen: 'is het waar dat het *nirvana* zulk een toestand is?' De situatie waarin mensen met elkaar spreken, veronderstelt, zeker bij belangrijker onderwerpen, een bepaalde relatie tussen gesprekspartners, die we kunnen aanduiden met termen als vertrouwen en welwillendheid.<sup>21</sup> Wij zullen zien dat veel religieuze tradities menen dat hun inzichten zo moeten worden verwoord, dat mensen ze kunnen begrijpen op het niveau waarop zij zijn. Met andere woorden: het oogmerk van communicatie van inzicht is medebepalend voor de waarheid van de formulering. In deze zin, zo zullen wij zien, wordt de waarheid vaak als relatief of relationeel beschouwd: A communiceert door middel van uitspraken inzicht aan B.

#### f) *Gebruik van taal*

In de definitie van Austin, die wij in de vorige afdeling van deze paragraaf citeerden, werd naar de taalconventies verwezen. De communicatie tussen A en B over x kan alleen slagen, indien A en B over voldoende gemeenschappelijke taal beschikken. De uitspraak 'p' moet voldoende duidelijk zijn aan B om iets van de zaak x aan het licht te brengen. Bij de uitspraak 'x is y' moeten de gesprekspartners beide aan zaak x denken en daar predikaat y aan toekennen. Indien mensen geen gemeenschappelijke taal spreken, kunnen zij dingen aanwijzen. Maar ook dan moeten zij bepaalde conventies hebben om te verwijzen. Het is echter geen vereiste dat de gesprekspartners alle betekenissen van woorden en taalconventies kennen. De eis is alleen dat zij voldoende gemeenschappelijke taal en kennis bezitten om elkaar iets duidelijk te



maken. In de definitie van Austin gaat het niet alleen om taalconventies, maar ook om conventies van verwijzing. Indien iemand bevestigt ‘„p” is waar’, dan wordt iemand geacht zich een zorgvuldig oordeel te hebben gevormd en ter zake kundig te zijn. Wat als zorgvuldig geldt, is afhankelijk van wat mensen in een bepaalde culturele omgeving denken en gewoon zijn. Bij de verwijzing naar conventies hebben wij al een voorbehoud gemaakt. De ‘waarheid’ wordt gewoonlijk vastgesteld volgens de conventies van een gemeenschap. Toch zeggen uiteindelijk de conventies niet wat waar is; in feite ligt het omgekeerd: de prioriteit ligt niet bij de conventies, maar bij de zaak. Indien, bijvoorbeeld, alle conventies in de wereld zouden zeggen dat de zon om de aarde draait, blijft het toch — natuurwetenschappelijk gezien — een feit dat de aarde om de zon draait; daarom moesten de conventies worden aangepast om dit feit in te passen in het geheel van menselijke kennis. Enerzijds hebben conventies niet het laatste woord; anders was een ‘revolution of scientific theory’ uitgesloten.<sup>22</sup> Anderzijds kan een herziening van bestaande kennis alleen plaatsgrijpen als er een zekere aansluiting is bij bestaande kennis. Wij zullen zien dat religieuze tradities het gangbare taalgebruik willen aanpassen aan hun onderwerp.

#### g) *De context*

We brachten de situatie waarin de vraag naar de waarheid van een bewering wordt gesteld, al ter sprake. De context waarin mensen over de waarheid spreken, heeft meer aspecten. Ten eerste is de context meebepalend voor de betekenis van uitspraken. Zij hebben hun betekenis alleen binnen een bepaald ‘frame-of-reference’, een bepaalde verstaanshorizon, een taalspel of wereldbeeld, of hoe men het verder ook moge noemen. Daargelaten de nuances die de verschillende denkers met deze termen willen aanbrengen (en hun onderlinge verschillen), kan men stellen dat het een door velen aanvaard inzicht is dat ervaringen ‘theorie-geladen’ zijn en dat de betekenis van uitspraken door de context wordt bepaald.<sup>23</sup> Ten tweede, de context wordt niet alleen door ideeën over de wereld enz., gevormd, maar ook door gemeenschappelijke handelingspatronen en leefwijzen. Wittgenstein drukte dit uit met de term ‘way of life’; in constructivistische visies op de aard van de wetenschapsbeoefening werd dit benadrukt, zoals door Holzkamp reeds in de titel van zijn studie ‘Wissenschaft als Handlung’.<sup>24</sup> De opbouw der wetenschappen maakt deel uit van het menselijk handelen, stelt Van Peursen.<sup>25</sup> Brümmer verbindt de aard van de waarheid met het menselijk handelen: ware uitspraken geven handelingsmogelijkheden aan.<sup>26</sup> De voorbeelden zijn bekend: de betekenis van de zin ‘de deur staat open’ hangt van de situatie af; men kan ermee aanduiden dat het tocht, maar ook op iemands vroegtijdig vertrek aandringen. Men doet geen constatering, die helemaal los staan van het handelen en beleven. Ten derde, in het neo-marxisme wordt er met nadruk op gewezen dat de band tussen kennen en handelen impliceert dat er belangen in het spel zijn. Inderdaad zal men de vraag waarom men de waarheidsvraag op bepaalde punten wel en op andere punten niet stelt, voor een belangrijk deel onder verwijzing naar de belangen van mensen moeten beantwoorden. Onder belangen verstaan we hier wat mensen op zeker moment zelf als belang (menen te) hebben, daargelaten of het om gerechtvaardigde, vermeende of werkelijke belangen gaat. We zullen zien dat religies verkeerde belangen van mensen meestal als barrières be-

schouwen, die hen verhinderen de waarheid onder ogen te zien.

#### *h) Correspondentie*

Met de notie van correspondentie komen wij op de onderwerpen die in de waarheidstheorie centraal staan. De waarheidstheorie maakt deel uit van de kenleer. In de waarheidstheorie vraagt men naar de wijze waarop de kennis zich tot de werkelijkheid verhoudt — hetzij dat men meent dat ware kennis op de een of andere manier kennis van de realiteit is, hetzij dat men meent dat kennis een construct van de menselijke geest is. Wij gaan er in deze studie vanuit dat ware kennis op een of andere wijze kennis van de realiteit is, ook al moet men daarbij rekenen met het constructieve, cultuurbepaalde aspect van de geformuleerde kennis. Met verdiscontering van wat velen onder verstaanshorizont, frame-of-reference, Weltbild enz. hebben geschreven, blijft er toch de idee van een ‘objektszijde’ van de werkelijkheid, een ‘weerstand’ in de dingen, van ‘zaken’ die men kent, die normatief zijn voor de kennis.

Om dit aspect van ‘tegenover’ gaat het in de correspondentietheorie. De term ‘correspondentie’ suggereert een eenvoudige één-op-één relatie tussen uitspraak en beschreven zaak. Van een dergelijke eenvoudige correspondentie kan geen sprake zijn. Ook staat een uitspraak niet los van de context van mensen die uitspraken doen; altijd is er een hermeneuse van uitspraken nodig, wil men zien waarop ze slaan. Alleen al vanwege het feit dat uitspraken begrepen worden vanuit de beschreven zaak (ook al is die zaak nooit kenbaar als ongeïnterpreteerd feit), ligt toch de normativiteit voor de kennis in de gekende realiteit. Deze verwijzing naar het blijvende, dat men kent, kan men niet missen, ook al heeft men de idee van bijvoorbeeld de afbeeldingstheorie van taal ver achter zich gelaten.<sup>27</sup> Dit verwijzen kan men uitdrukken met de term correspondentie.

Juist om de correspondentietheorie te nuanceren was het nodig om een aantal andere aspecten van het spreken over waarheid te vermelden alsvorens het begrip correspondentie aan de orde te stellen. Het spreken over de waarheid staat in het bredere kader van het menselijk handelen en beleven.

#### *i) Criteria*

Van iemand die bevestigt dat een bewering ‘p’ waar is, mag men, zoals wij zagen, verwachten dat hij zich eerst een goed oordeel over ‘p’ heeft gevormd volgens algemeen aanvaarde maatstaven. De criteria die men in verband met wetenschappelijke beweringen vaak noemt zijn coherentie, compatibiliteit, intersubjectieve controleerbaarheid en ‘empirical fit’.

Onder de eis van coherentie verstaat men dat uitspraken inzichtelijk samenhangen met andere uitspraken over hetzelfde onderwerp. Onder compatibiliteit verstaat men dat uitspraken in het ene bereik van menselijke kennis niet strijdig zijn met uitspraken uit andere bereiken. Onder intersubjectieve controleerbaarheid verstaat men dat anderen dan de spreker of schrijver de onderzoeken en redeneringen kunnen toetsen; ware beweringen zijn in beginsel algemeen geldig. Aan dit rijtje voegen wij ‘empirical fit’ toe, omdat het voor ware kennis wezenlijk is dat uitspraken op de werkelijkheid slaan en uit ervaring voortkomen. Deze eis van ‘empirical fit’ stemt

overeen met wat wij over correspondentie schreven.

Ten aanzien van het denken over religie is er veel discussie over de toepasbaarheid van deze criteria. Er rijzen allerlei vragen, die wij op het spoor komen als we onze uiteenzettingen in Deel II vervolgen met een beschrijving van waarheidsconcepties in de religieuze tradities. Hoofdstuk XI is gewijd aan de vraag welke criteria geldig zijn inzake religieuze waarheid.

### § 3. Enkele waarheidstheorieën

Na de uiteenzetting over aspecten uit de discussies over waarheid — breed opgevat — typeren we enkele van de voornaamste westerse waarheidstheorieën.

#### a) *De correspondentietheorie*

Zoals zojuist al aangeduid slaat de term correspondentietheorie op een overeenkomst tussen kennis en werkelijkheid. De correspondentietheorie heeft oude wortels. Ze gaat terug op de notie van *adequatio intellectus ad rem*. Deze theorie wordt door de *common sense* omschrijving van waarheid als ‘kennis van de dingen zoals ze zijn’, of kortweg ‘zoals het is’, gesuggereerd.

Ten aanzien van deze correspondentie worden meestal zoveel kwalificaties aangebracht dat de term correspondentie bijna te naïef is om te gebruiken. We zullen later zien hoe juist deze kwalificaties een rol spelen in de religieuze kenleer. Om een enkel voorbeeld te geven ter adstruktie van de beperkingen van de correspondentietheorie: de uitspraak ‘water is nat’ beeldt geen water ‘an sich’ af, maar een menselijke beleving van water. ‘Water is H<sub>2</sub>O’ duidt een structuur van watermoleculen aan die zich niet ‘an sich’, maar bij chemische analyse voordoet. In de wetenschapsleer is vrij algemeen aanvaard dat waarnemingen mede door de theorie worden bepaald; in de westerse hermeneutiek en kenleer neemt men algemeen aan dat er geen ongeïnterpreteerde ervaring is en geen neutrale, cultuur-onafhankelijke verwoording van ervaring.

In verband met levensbeschouwelijke inzichten rijst er nog een ander probleem bij de correspondentietheorie van waarheid. Levensbeschouwingen pogen de werkelijkheid te duiden naar haar diepste aard. Enerzijds bedoelt men daarmee vaak te zeggen hoe het *echt* is; anderzijds duidt men de dingen vanuit een grotere samenhang. Daarom is het een speciaal probleem voor wijsbegeerte, religie en (overige) levensbeschouwing dat het daarin niet om een zo exact mogelijke beschrijving van details van wetenschappelijk onderzoek gaat, maar om een rake typering van hetgeen wezenlijk is voor mens en wereld. Men moet het metaforisch karakter van taalgebruik hierbij verdisconteren.<sup>28</sup> Hoe kan men nog zeggen dat zo een *beschrijving* van de werkelijkheid gegeven wordt, die op de een of andere manier met de realiteit correspondeert? Vanwege deze en dergelijke kritische vragen hebben sommigen van de correspondentietheorie afgezien. Zij achten de notie ‘correspondentie’ te vaag om de term te handhaven. Desondanks maakt de term duidelijk dat men *inzicht in de werkelijkheid* claimt. De Boer schrijft onder verwijzing naar Strasser: ‘Toch is datgene wat niet zonder ons is nog niet door ons’.<sup>29</sup> Het gaat in beweringen — op zeer gekwalificeerde wijze — om kennis van de werkelijkheid zoals die ten diepste, echt is. Daarom hebben wij er geen overwegend

bezwaar tegen om de term correspondentietheorie te handhaven, zij het in een zeer sophisticated opvatting. We zullen echter zien dat sommige religieuze stromingen de geformuleerde kennis willen overstijgen, juist omdat discursieve kennis — in hun visie — niet met de werkelijkheid overeen stemt.

#### b) *Coherentietheorie*

Vanwege de problemen rond de correspondentietheorie heeft men waarheid soms als de coherentie van uitspraken gedefinieerd. Deze visie komt men tegen in het kentheoretisch idealisme (vergelijk Butler's *esse est percipi*) en bij sommige positivisten (die het verband van de coherente wetenschappelijke theorieën met de werkelijkheid lieten vallen).

Ook hierbij zijn er problemen. Net zomin als de notie van correspondentie, is de notie van coherentie helemaal duidelijk. Als de menselijke kennis een coherent geheel zou moeten vormen, op welke wijze moeten de diverse onderdelen van de kennis dan samenhangen? Hoe is kennis omtrent hormonen coherent met kennis van de zwaartekracht? Om welke reden zou de mens tot een coherent geheel van kennis moeten komen? Is dat met de aard van het menselijk kenvermogen gegeven? Zo zijn er vele vragen te stellen.

Critici van de coherentietheorie nemen vaak aan dat de eis dat theorieën coherent moeten zijn, voortkomt uit de ervaring dat de werkelijkheid zelf orde en samenhang vertoont.<sup>30</sup> In feite is coherentie, zo kan men zeggen, een criterium om de waarheid van uitspraken vast te stellen. Wij komen er later op terug.<sup>31</sup>

#### c) *Waarheid als intersubjectiviteit*

Weer anderen hebben waarheid omschreven als kennis waarover men het intersubjectief eens is. Wij citeerden de definitie van Austin reeds. In zijn beschouwing over waarheid sluit Hamlyn zich daar min of meer bij aan.<sup>32</sup> Kennis valt z.i. niet te verklaren zonder verwijzing naar de feitelijkeheid (wat men verder ook over de verhouding tussen feit en realiteit zou willen zeggen). Kennis van de feitelijkeheid echter is inter-subjectief, cultureel bepaald. De wereld is een *gemeenschappelijke wereld*. Daarom is overeenstemming tussen mensen de toetssteen voor de waarheid van uitspraken.

Het sterke punt in deze opvatting is dat zowel de feitelijkeheid als de culturele, constructieve component in de kennis worden gehonoreerd. Het probleem van de intersubjectiviteitstheorie is echter dat men in feite een *common sense* theorie geeft, waarin de persoonlijke betrokkenheid van de mens in zijn kennis omtrent andere mensen, de natuur en de wereld in feite over het hoofd wordt gezien. Indien men bijvoorbeeld zou zeggen dat liefde of mededogen een voorwaarde is voor de kennis, dan heeft persoonlijke, betrokken kennis een prae boven intersubjectieve, min of meer onpersoonlijke kennis. Indien men de dingen bovendien wil zien in het grote verband waarin ze staan of ze wil benoemen naar hun diepste wezen, dan kan men de eis van intersubjectieve overeenstemming niet ongekwalficeerd overnemen. De keerzijde van deze voorbehouden bij intersubjectieve toetsing van uitspraken is dat men, zonder verantwoording aan anderen en zonder intersubjectieve toetsing, kan beweren wat men maar wil.

d) *Waar is wat opgaat*

De zogenaamde pragmatische theorie van waarheid zegt dat waarheid hierin bestaat dat de kennis klopt op hetzij de praktijk van het geheel van het wetenschappelijk onderzoek, hetzij de praktijk van het leven. De moeilijkheid van deze opvatting komt al vlug aan het licht als men bedenkt, dat de vraag wat waarheid is, opkomt, omdat mensen het niet altijd met elkaar eens zijn.<sup>33</sup> Op het moment waarop zij het niet met elkaar eens zijn, verschillen zij over wat in het geheel van wetenschappelijke theorievorming past, over wat 'werkt' en wat geldige kennis is. Men kan de principiële vraag naar de aard van de waarheid niet omzeilen door terug te verwijzen naar een *common sense* visie op 'wat werkt'. Vaak werkt iets niet of niet helemaal bevredigend. De vraag is of wat werkt *goed* werkt en *verantwoord* is; de vraag is ook welke inzichten waar zijn, ongeacht menselijk handelen. Brümmer brengt deze kritiek als volgt onder woorden: men mag de waarheid niet relatief maken aan de gangbare wetenschappelijke mening, noch aan de ervaring van de individuele mens dat het leven, op een bepaalde manier bezien, zinvol is, noch aan de problemen die de onderzoeker zich stelt.<sup>34</sup> Het gaat om de werkelijkheid zoals ze *echt* is.

Wij volstaan met deze korte verkenning van enkele van de bekendste moderne westerse waarheidstheorieën. In het vervolg van deze studie zullen we nog met geheel andere opvattingen kennis maken. Op allerlei kwesties gaan wij hier niet in. In verband met de religieuze kenleer komen straks tal van zaken aan de orde. Het leek echter juist om in een studie over religie en waarheid ter inleiding op de problematiek enkele van de moderne theorieën te vermelden. We zullen zien hoe de aangesneden thema's, zoals engagement, autoriteit en het tekort van *common sense*, telkens terugkeren in de religieuze kenleren.

## II. Het debat over 'religieuze waarheid' in de westerse filosofie

In dit inleidend deel van onze studie geven wij een aantal opvattingen over 'religie en waarheid' weer. In de eerste paragraaf richten we onze aandacht op de traditie van de analytische filosofie, een bont geheel van opvattingen overigens. De klassieke visies uit deze school zijn vaak weergegeven: de vroege Wittgenstein, Sir Alfred Ayer en Braithwaite. De na-oorlogse discussie staat voor een belangrijk deel onder invloed van de latere Wittgenstein; D.Z. Phillips paste diens inzichten toe in de godsdienstwijsbegeerte. Uit de verdere discussie noemen we in het kort nog enkele namen.

In de tweede paragraaf geven we de visies weer van Brümmer, die aansluiting zoekt bij de analytische wijsbegeerte, en van Pannenberg en Kuitert, die een model van argumentatieve theologie ontwerpen.

In de derde paragraaf klinken dan enkele stemmen van mensen die vanuit de godsdienstwetenschap en filosofie der religie tot de vragen rond 'religie en waarheid' zijn gekomen: William A. Christian, Wilfred C. Smith, John Hick, Donald Wiebe en Shivesh Thakur.

Bij deze opvattingen kan men de vraag stellen in hoeverre ze boven de partijen staan. Zijn de opvattingen van deze auteurs ontwikkeld met de bonte wereld van de religieuze tradities in het achterhoofd? Of schrijven zij — meest vanuit hun eigen — vaak westerse, christelijke of post-christelijke visies — in feite aan religieuze stromingen voor hoe het naar hun overtuiging zou moeten? Op welke gronden en met welke kracht van argumenten? Deze en andere vragen waren de aanleiding tot een meer diepgaand onderzoek van wat in religieuze tradities zelf over waarheid wordt gezegd. In de vierde paragraaf vatten we de voornaamste vragen, die in discussie zijn, samen. In het tweede, beschrijvende deel van deze studie proberen we materiaal te verzamelen om deze kwesties in het derde, analytische deel hopelijk verder te kunnen brengen.

### § 1. Het debat in de analytische filosofie

#### 1.1. *De plaatsbepaling van religie in de analytische visie*

Vanaf 1900 wordt de idealistische wijsbegeerte in Engeland langzaam maar zeker afgewisseld door de *common sense philosophy* van G.E. Moore en het logisch atomisme.<sup>1</sup> Men probeerde vast te stellen welke kennis zeker is. Wittgenstein legde in de *Tractatus* de gedachte neer dat namen naar elementaire standen van zaken verwijzen. In de namen van de dingen vindt de taal haar fundament in de werkelijkheid.<sup>2</sup> Om iets over de toestand van de werkelijkheid te zeggen, moet men namen van dingen tot elementaire proposities verbinden. Deze atomaire uitspraken beelden de

werkelijkheid af.<sup>3</sup> Uit combinaties van atomaire uitspraken kunnen complexer uitspraken worden afgeleid. Deze ontleen hun cognitieve betekenis geheel en al aan de atomaire uitspraken, waaruit zij zijn afgeleid.<sup>4</sup> Over hetgeen waarnaar niet onmiddellijk in de ervaring verwezen kan worden bestaat dus geen kennis. Men kan er niet zinvol over spreken. Men moet dit niet zo begrijpen dat Wittgenstein de levensbereiken waarover geen kennis mogelijk is, onbelangrijk achtte. Integendeel, men wijst erop dat de sfeer van het onzegbare voor Wittgenstein uiterst belangrijk was. Nuchelmans schrijft dat er geen twijfel aan kan bestaan dat het één van zijn voornaamste drijfveren was om het uitzicht op het transcendente gebied van esthetica, ethiek en religie te openen.<sup>5</sup> In dit licht mag men de laatste paragraaf van de *Tractatus* verstaan: 'Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen'. Het is niet voor niets een zelfstandige paragraaf: de rest ervan valt niet zinvol te zeggen. Zo laat Wittgenstein ruimte voor het onuitsprekelijke, het mystieke, dat zich toont.<sup>6</sup>

Het logisch positivisme zet in de jaren daarna in. Karakteristiek is een uitspraak van Wittgenstein, die overigens zelf van opvatting verschilt met de logisch positivisten: 'Einen Satz verstehen, heisst, wissen was der Fall ist, wenn er wahr ist'.<sup>7</sup> Deze uitspraak wordt door de logisch-positivisten in deze zin opgevat dat de betekenis van een uitspraak bestaat in de wijze waarop ze geverifieerd wordt.<sup>8</sup> We beperken ons tot de visie van Ayer in zijn vroege werk *Language, Truth and Logic* (1936). Ayer vat de theorie van waarheid op als het aangeven van criteria. In de uitspraak '„p” is waar' is 'is waar' logisch overbodig.<sup>9</sup> De waarheid van een propositie wordt bepaald onder verwijzing naar zintuiglijke ervaring:

'...I adopt what may be called a modified verification principle. For I require of an empirical hypothesis, not indeed that it should be conclusively verifiable, but that some possible sense-experience should be relevant to the determination of its truth or falsehood. If a putative proposition fails to satisfy this principle, and is not a tautology, then I hold that it is metaphysical, and that, being metaphysical, it is neither true nor false but literally senseless'.<sup>10</sup>

Omdat zinnen over God niet op empirische ervaring van God teruggaan, voldoen ze niet aan het verificatiebeginsel. Daarom zijn uitspraken over God zonder betekenis. Ayer wijst op het onderscheid tussen zijn visie en atheïsme en agnosticisme. Een atheïst ontkent de bewering dat God bestaat; zijn vergissing is dat de uitspraak dat God bestaat, geen bewering is, en dus niet kan worden bevestigd of ontkend. Zo ook de agnost, die volgens Ayer meent dat het bestaan van God mogelijk is, maar dat er geen goede reden is om te geloven dat God al dan niet bestaat. Zijn eigen visie is dat alle uitspraken over God zinloos zijn; ze bevatten geen proposities, geen kennis.<sup>11</sup> Indien men soms beweert dat men God in een zuiver mystieke ervaring beleeft, zonder dat men deze ervaring in begrijpelijke termen kan verwoorden, dan geeft men volgens Ayer in feite toe dat het onmogelijk is dat een zin zowel over God gaat als zinvol is. Het gaat dan niet om echte kennis.<sup>12</sup> Zo geeft Ayer een vrij simpel verhaal over religieuze waarheid. Zijn visie op de toetsing van geldige kennis laat niet toe dat het in religie om kennis gaat.

Deze en soortgelijke visies hebben hun uitwerking in de Angelsaksische filosofie niet gemist. Op allerlei manieren heeft men geprobeerd om te laten zien dat religieuze uitspraken weliswaar niet empirisch getoetst konden worden, maar dat zij toch niet

van betekenis waren ontbloot. Een bekend voorbeeld van een dergelijke opstelling is die van Braithwaite. Empirische uitspraken ontleen hun betekenis aan het feit dat zij empirisch getoetst kunnen worden. De betekenis van andere dan empirische uitspraken is niet empirisch. Welke betekenis zij dan wel hebben, moet men afleiden uit *de functie* die zij vervullen. Voor empiristische denkers is daarom de kern van het probleem inzake de aard van godsdienstig geloof om uit te leggen hoe een religieuze uitspraak door een mens wordt *gebruikt*.<sup>13</sup> Naar het inzicht van Braithwaite wordt een religieuze bewering gebruikt als een morele handelingsaanbeveling. Met behulp van morele uitspraken drukt men zijn intentie uit om op een bepaalde manier te handelen.<sup>14</sup> Religieuze uitspraken drukken zulke morele intenties uit. Door na te gaan welke principes voor gedrag zij in hun geloof geïmpliceerd achten, kan men op het spoor komen welke intenties mensen in hun religie tot uitdrukking brengen.<sup>15</sup> Religieuze mensen leven bij verhalen. Onder een religieus *verhaal* verstaat Braithwaite:

'a proposition or a set of propositions which are straightforwardly empirical propositions capable of empirical test and which are thought of by the religious man in connection with his resolution to follow the way of life advocated by his religion'.<sup>16</sup>

Braithwaite neemt aan dat de manier van leven in diverse religieuze stromingen niet verschillend is. Uiteenlopende religieuze verhalen kunnen dezelfde morele visie uitdrukken:

'On the assumption that the ways of life advocated by Christianity and by Buddhism are essentially the same, it will be the fact that the intention to follow this way of life is associated in the mind of a Christian with thinking of one set of stories (the Christian stories) while it is associated in the mind of a Buddhist with thinking of another set of stories (the Buddhist stories) which enables a Christian assertion to be distinguished from a Buddhist one'.<sup>17</sup>

Wij laten Braithwaite's identificatie van de boeddhistische en de christelijke levenswijze voor wat zij is. De religieuze overleveringen hebben volgens hem wezenlijk dezelfde betekenis als hun verhalen; hun betekenis staat los van de empirische referentie die zij, indien men ze (ten onrechte) letterlijk zou nemen, zouden hebben. De verhalen hebben een psychologische en causale functie; ze beïnvloeden iemands leven. Men gaat tegen natuurlijke neigingen in door zijn leven naar bepaalde verhalen te richten.<sup>18</sup> Het is volgens Braithwaite niet nodig dat degene die dergelijke verhalen vertelt en 'gebruikt', gelooft dat zij ware beweringen over de werkelijkheid inhouden.<sup>19</sup> Braithwaite tekent hierbij aan dat hij de term *story* gebruikt waar anderen hetzelfde bedoelen met termen als allegorie, fabel, 'tale' en mythe.

Zijn visie staat niet op zichzelf. Het is vele malen besproken of religieuze verhalen over verhooring van gebeden, nabijheid van God, opstanding der doden, hemel en hel en laatste oordeel geen mythen zijn die het leven op een bepaalde wijze reguleren.<sup>20</sup> Op het Europese continent nam Bultman afstand van vrijwel heel de cognitieve inhoud van de Bijbel; wat restte was een uiterst ingrijpende overgang van inauthentic naar authentiek bestaan: niet het wat, maar het dät. Het geloof betreft z.i. niet de geloofsinhoud, maar de wijze waarop men in het leven staat.<sup>21</sup> Braithwaite's visie uit 1955 staat model voor een hele reeks mensen die aanvaarden dat cognitieve uitspraken empirisch toetsbaar moesten zijn, en de betekenis van religie niet in de kennis maar in de moraal of soms ook in de beleving van de werkelijkheid zochten.



Deze lijn van denken werd versterkt door de publicatie van werken die Wittgenstein na de *Tractatus* heeft geschreven. Daarin geeft hij een andere visie op kennis en taalgebruik dan tevoren. Deze visie heeft tot een uitvoerig debat in de godsdienstwijsbegeerte geleid.

In de *Philosophische Untersuchungen* herleidde Wittgenstein de betekenis van uitspraken niet meer tot namen en atomaire uitspraken, maar beschreef hij hun betekenis vanuit de functie die taal in het leven van mensen heeft. Zoals bekend gebruikte hij de notie van taalspel:

‘Das Wort „Sprachspiel“ soll hier hervorheben, dass das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform’.<sup>22</sup>

Wittgenstein geeft voorbeelden hoe de analyse van taalspelen z.i. kan helpen om filosofische problemen, die voortkomen uit een verwarring van taalspelen, uit de wereld te helpen. De notie taalspel is niet geheel duidelijk.<sup>23</sup> Wat betreft religie is een van de punten waarover men van mening verschilt of men bij taalspel aan kleinere eenheden binnen religies moet denken — als gebed, zingen, spreken — of aan hele religieuze tradities als afzonderlijke taalspelen. Wittgenstein gaat op deze vragen niet in, al geeft hij bij zijn omschrijving van taalspel als voorbeeld: vragen, danken, vloeken, groeten, bidden.

In 1966 verzorgde Cyril Barrett een uitgave van colleges die Wittgenstein voor een kleine groep studenten had gehouden. Hij reconstrueerde Wittgensteins lezingen en de gesprekken uit aantekeningen van studenten. Hierbij zijn colleges over ‘religious belief’ uit 1938 of daaromtrent. In de betreffende lezing spreekt Wittgenstein over geloof — één van zijn voorbeelden is het geloof in het laatste oordeel — als een *picture* dat het leven reguleert.<sup>24</sup> Iemand die in het laatste oordeel gelooft, heeft een ander *picture* dan een ander. Dan volgen enkele uitspraken van Wittgenstein die voor de kwestie van de verhouding van religies van zeer grote betekenis zijn. Wittgenstein gaat namelijk in op de vraag of men verschillende ‘beliefs’ kan vergelijken en of het ene ‘belief’ het andere weerspreekt.

‘Suppose someone is ill and he says: „This is a punishment“, and I say: „If I’m ill, I don’t think of punishment at all“. If you say: „Do you believe the opposite?“ — you can call it believing the opposite, but it is entirely different from what we would normally call believing the opposite. I think differently, in a different way. I say different things to myself. I have different pictures. It is this way: if someone said: „Wittgenstein, you don’t take illness as punishment, so what do you believe?“ — I’d say: „I don’t have any thoughts of punishment.“ ...

What we call believing in a Judgment Day or not believing in a Judgment day — The expression of belief may play an absolute minor role.

If you ask me whether or not I believe in a Judgment Day, in the sense in which religious people have belief in it, I wouldn’t say: „No. I don’t believe there will be such a thing.“ ...

I can’t say. I can’t contradict that person.

In one sense, I understand all he says — the English words „God“, „separate“, etc. I understand, I could say: „I don’t believe in this“, and this would be true, meaning I haven’t got these thoughts or anything that hangs together with them. But not that I could contradict the thing.

You might say: „Well, if you can’t contradict him, that means you don’t understand him. If you did understand him, then you might.“ That again is Greek to me. My normal technique of language leaves me. I don’t know whether to say they understand one another or not...

The point is that if there were evidence, this would in fact destroy the whole business.’<sup>25</sup>

In deze passage komen diverse kwesties aan de orde, t.w. 1. de mogelijkheid om mensen met een ander religieus wereldbeeld te begrijpen; 2. de vraag of er tegenspraak tussen wereldbeelden mogelijk is; 3. de kwestie van de bewijsbaarheid van wereldbeelden. Ten aanzien van de eerste kwestie, het verstaan van mensen met een ander wereldbeeld, is Wittgensteins gedachte dat men elkaar in zekere zin wel, in zekere zin niet kan begrijpen. Het wezenlijke, het leven binnen het wereldbeeld, begrijpt men niet. Wellicht mag men het zo zeggen: volgens Wittgenstein kan men de woorden wel begrijpen, maar het wezenlijke, de beleving en het leven overeenkomstig zo'n wereldbeeld niet. Zijn visie op de tweede kwestie vloeit hieruit voort. Tegenspraak is er eventueel op het niveau van de *beliefs*; wat betreft het wezenlijke — leven in of met zo'n wereldbeeld — gaat het niet om tegenspraak, maar om *anders* leven en beleven. Men heeft verschillende horizons, waarbinnen de dingen in een ander licht komen te staan. Zo kan men verstaan wat Wittgenstein bedoelt met de uitdrukking 'My normal technique of language leaves me'. Het derde punt is de *evidence* voor *beliefs*. Wittgenstein's idee is dat evidentie alleen geldt binnen het wereldbeeld (nog afgezien van de kwestie van een religieus wereldbeeld). Hij heeft dit in zijn latere aantekeningen over *zekerheid* uitgewerkt. Een wereldbeeld is de basis voor wat als evidentie geldt; het wordt zelf niet op evidentie gefundeerd. Dit impliceert dat 'the whole business' van verificatie, argumentatie en bezinning op een wereldbeeld binnen dit wereldbeeld plaats vindt, en dus *noodzakelijkerwijs* nimmer neutraal en geheel intersubjectief kan zijn. Ook het waarheidsbegrip staat niet op zichzelf, maar funktioneert binnen taalspelen.<sup>26</sup> Een wereldbeeld reguleert en fundeert; het wereldbeeld zelf is niet verder te funderen. 'Es muss uns etwas als Grundlage gelehrt werden'.<sup>27</sup> Iets overeenkomstigs geldt ook van een religieuze 'picture'. Religieuze *beliefs* reguleren het leven; ze kunnen niet worden bewezen; ze beschrijven een wijze van leven en beleven.<sup>28</sup> Työrinoja vat dit zo op dat het geloof in het laatste oordeel niet impliceert dat de gelovige in een laatste oordeel gelooft als een toekomstige gebeurtenis, maar wel als een regulatieve idee.<sup>29</sup>

Bij deze visie van Wittgenstein zijn veel vragen te stellen. Indien men daarop nader ingaat, staat men ook voor de nuances van de interpretatie van Wittgenstein. Binnen het kader van onze studie kunnen wij ermee volstaan te laten zien welke vragen door Wittgenstein aan de orde zijn gesteld. In de decennia na zijn dood werden deze vragen opnieuw besproken. Een bekend standpunt dat als 'wittgensteinian' bekend staat, wordt ingenomen door Derek Z. Phillips. Op zijn werk gaan we iets uitvoeriger in.

### 1.2. De visie van Derek Phillips

Phillips wil in het spoor van Wittgenstein een andere benadering van religie bieden dan in een belangrijke stroming in de Angelsaksische godsdienstfilosofie gebruikelijk was. We hebben gezien hoe mensen als Ayer en Braithwaite meenden dat *beliefs* niet cognitief zijn, maar een andere betekenis hebben. Theïstische denkers probeerden argumenten te geven om aannemelijk te maken dat geloof wel degelijk *over* God gaat. Men spreekt dan over redenen om te geloven. Volgens Phillips vergeet men, zo argumenterend, de eigen aard van religie. De grondfout die men maakt is, dat men religie op deze manier verwacht met de overige kennis die mensen hebben. Religieus

geloof (ver)wordt zo tot een soort hypothetische kennis over bijzondere feiten, zoals ziel, onsterfelijkheid en God.<sup>30</sup> In feite gaat het in religie niet om feitenkennis, niet om het *hoe* van de afzonderlijke dingen, maar om *dat* zij zijn.<sup>31</sup> Religie betreft niet een onderdeel van het leven, maar het leven zelf. Om dit duidelijk te maken neemt Phillips bepaalde noties van Wittgenstein over: taalspel, wereldbeeld en levensvormen.

In *The Concept of Prayer* stelt Phillips dat religieuze tradities onderscheiden zijn van alle andere taalspelen; zij hebben eigen regels. Deze regels hebben een innerlijke band met hun context, het religieuze taalspel.<sup>32</sup> Daarom kan men het religieuze taalspel niet rechtvaardigen onder verwijzing naar wat erbuiten valt zonder afbreuk te doen aan het absolute karakter van religie.<sup>33</sup> Antwoordend op kritiek op zijn visie, bracht Phillips enkele nuances aan. Een wereldbeeld is een manier om de wereld te zien. Religie heeft betekenis met oog op het gehele leven; religie bepaalt iemands houding ten aanzien van het leven en de beleving van gebeurtenissen. Wel respecteert religie bepaalde feiten; zo mag een religie de realiteit van het kwaad en het lijden niet wegverklaren.<sup>34</sup> In een later werk, *Religion without Explanation*, gebruikt Phillips het begrip taalspel nog wel; vaker spreekt hij van wereldbeeld (world-picture), een term ontleend aan Wittgenstein's *On Certainty*. Eén van de functies van een wereldbeeld is dat het de criteria levert, die bepalen wat men binnen een religie mag zeggen en doen.<sup>35</sup>

Phillips geeft een theorie van religie. Hij komt tot een bepaalde visie op wat religie *eigenlijk* is. Hoe weet hij wat goed geloof is? Volgens Phillips is het de taak van de (godsdienst)filosofie om te analyseren wat de aard van geloof is. Godsdienstfilosofie geeft geen theologische doordenking van geloof (zo die al mogelijk is), maar een wijsgerige. De filosoof beschrijft niet wat mensen in feite geloven; dat doet de 'science of religion'. De filosofie probeert goed geloof te begrijpen, en zo een antwoord te vinden op de wijsgerige vragen die men bij geloof kan stellen.<sup>36</sup>

Wat is goed geloof? Hoe maakt de filosofie uit welk geloof *echt* geloof is? Phillips meent dat uit analyse van geloof duidelijk wordt dat het geloof zoals bijvoorbeeld Kierkegaard en Simone Weil het beschrijven, echt en goed geloof is.<sup>37</sup> Het is wel geen orthodox geloof, schrijft hij naar aanleiding van Simone Weil, maar de echtheid is duidelijk.<sup>38</sup> Phillips heeft bezwaar tegen orthodox-dogmatisch geloof, want het stelt God voor als een binnen-wereldlijk zijnde. Het echte geloof is de subjektieve, onvoorwaardelijke geloofsovergave aan en liefde tot God — 'in *whatever* is the case'.<sup>39</sup> Dit heeft bijvoorbeeld gevolgen voor zijn visie op het gebed. Het smeekgebed wijst Phillips als bijgeloof af. Het echte gebed is de lofprijzing, de onvoorwaardelijke *worship* van God. Wat geloof *is*, ziet men in het leven waarin het *funktioneert*, dus in geloofsovergave. Geloof is niet het aanhangen van een theorie, maar God liefhebben.<sup>40</sup>

De notie van taalspel is kennelijk zeer belangrijk voor Phillips. Hij geeft er geen duidelijke omschrijving van. Op de kritiek dat hij de grenzen van het religieuze taalspel niet duidelijk aangeeft, antwoordt Phillips dat iemand ooit probeerde de grens tussen dag en nacht vast te stellen, en toen dat niet lukte, beweerde dat dag en nacht geen verschil maken.<sup>41</sup> De grenzen zijn vaag; desondanks kan men over de zelfstandigheid van religie spreken. Religie maakt een omgang met de werkelijkheid

mogelijk, die zonder religie onmogelijk zou zijn. Een religieuze traditie is een 'familie van taalspelen', die zelf de criteria voor de zinvolheid van haar uitspraken en praktijken bepaalt.<sup>42</sup> De betekenis van zinnen en woorden moet binnen dit taalspel worden vastgesteld.

In later werk gebruikt Phillips de notie van wereldbeeld meer dan die van taalspel.<sup>43</sup> Dit pleit ervoor ook wat hij over taalspel schrijft zo op te vatten dat hij er het religieuze wereldbeeld als geheel mee op het oog heeft.

Terloops schrijft Phillips over 'inter-religious relations'. Hem is wel verweten dat de leertegenstellingen tussen religies voor zijn theorie de doodsteek zijn. Hij zou ze niet kunnen verklaren, noch kunnen aangeven hoe ermee om te gaan.<sup>44</sup> Het is volgens Phillips niet op voorhand zeker dat religies met elkaar in tegenspraak zijn en met elkaar zouden moeten spreken over hun *beliefs*. Of dat zo is, moet uit nader onderzoek naar die *beliefs* blijken. Indien bepaalde religies genoeg gemeen hebben, is er z.i. een basis voor gesprek. Zo niet, dan ontbreekt de basis ervoor.<sup>45</sup> Spreekt men, als men het woord religie gebruikt, dan nog wel over hetzelfde? Men denke hierbij aan wat Wittgenstein duidelijk wilde maken: een ander wereldbeeld is niet zozeer tegenstrijdig dan wel principiëel *anders*. Religies zijn volgens Phillips kennelijk geen volstrekt gesloten eenheden.

Phillips heeft zich ergens iets uitvoeriger uitgelaten over de visie die men vanuit het christendom op de andere religies zou moeten hebben.<sup>46</sup> Men kan het christendom geen betere religie noemen, want dat oordeel veronderstelt een objectieve norm, terwijl de norm precies de inhoud van het geloof is. Phillips meent dat pogingen om anderen tot de eigen religie te bekeren geen recht hebben. Hij meent ook dat een religie niet over de hele waarheid beschikt. Indien men denkt over de hele waarheid te beschikken, ruilt men liefde tot de naaste in voor liefde voor het dogma.<sup>47</sup> Phillips erkent dat hij hierbij een bepaalde maatstaf aanlegt: het criterium voor ware religie ligt in de liefde.<sup>48</sup> Ter zijde voegen we hieraan toe dat Phillips sommige *beliefs* als onjuist of niet-essentieel beschouwt.<sup>49</sup>

De aard van de waarheid van een religie is afhankelijk van de betreffende religie. Daarom zijn de criteria om te bepalen wat waar en onwaar geloof is, intern verbonden met de betreffende context.<sup>50</sup> Men kan anderen religie niet bewijzen; wel kan men hen door leefwijze en opvoeding tonen wat religie inhoudt. Het waarheidsbegrip is aan een religie inherent. Phillips schrijft dat 'waarheid' in religie verwant is aan het gebruik ervan in Jezus' woord 'Ik ben de weg, de waarheid en het leven'.<sup>51</sup>

Wij maken nu enkele opmerkingen naar aanleiding van Phillips' visie. Ten eerste. Phillips zegt dat de wijsgerige analyse van religie neutraal is. Men legt geen maatstaf aan religie aan, die men van buiten de religie heeft. De norm om te beoordelen wat binnen een religieuze traditie goede religie is, wordt aan die religie ontleend. Als Phillips zelf aanwijst wat goed (christelijk) geloof is, verwijst hij naar enkele bijbelgedeelten en naar gedachten van Kierkegaard en Simone Weil. Zijn opvatting ligt duidelijk in het verlengde van Wittgensteins notitie 'Theologie als Grammatik'.<sup>52</sup> Godsdienstwijsbegeerte beschrijft de (ware) grammatica van religie. Daarmee deelt Phillips tevens in de problematiek die in Wittgensteins visie besloten ligt. Hij beschrijft; tevens beoordeelt hij. Hij is neutraal; tevens kiest hij partij. Hoe houdt de

godsdienstfilosoof zich vrij van een theologische stellingname? Is neutrale godsdienstwijsbegeerte werkelijk mogelijk?

Ten tweede. Phillips onderstreept de eigen aard van religie en het specifieke van de religieuze totaliteitsbeleving. Men moet elke religie nemen zoals ze is, en haar van binnenuit verstaan. Een religieuze traditie heeft een eigen *picture* van de werkelijkheid. Daarom is er geen supra-religieuze, neutrale beoordeling van religies mogelijk. Phillips gebruikt de term religie in een *prima facie* betekenis. Hij geeft er geen definitie van. Hij meent dat de grens van een taalspel vaag is. Wat betreft de onderlinge verhouding van religieuze tradities schrijft hij dat men per geval moet nagaan hoe het ligt. Dit lijkt mij juist. Als men dit zegt, kan men echter niet strikt volhouden dat elke religieuze traditie een eenheid is. Het blijft staan dat een religieuze traditie samenhang vertoont en dat men een godsdienst niet van buiten maar van binnenuit moet proberen te verstaan. Maar het wordt problematisch of religies inderdaad gehelen zijn met een volstrekt intern waarheidsbegrip en interne criteria. Het komt mij voor dat Phillips hier in tegenspraak met zichzelf geraakt. Enerzijds beoordeelt hij religie aan het criterium van de (christelijke?) liefde; anderzijds wijst hij het af om een bepaalde positie in te nemen. Ook zijn instemming met een opmerking van Simone Weil, dat religies 'verschillende reflecties van dezelfde waarheid' zijn, roept vragen op.<sup>53</sup> Hoe kan men dat weten? Als men dit verdedigt, heeft men dan toch niet een visie op alle religie(s)? Dan staan de religies minder naast elkaar en zijn zij niet zulke zelfstandige eenheden als Phillips overigens suggereert!

Ten derde. Phillips legt alle nadruk op de transcendentie van God. Vanwege het absolute karakter van geloof tekent Phillips protest aan tegen de uitspraak dat God 'bestaat'.<sup>54</sup> De eigen aard van religie brengt mee dat religie een eigen waarheid en werkelijkheid heeft. God is goddelijke werkelijkheid; Hij is 'divinely real'. Zo handhaaft Phillips de eigen aard van religie. Keightley heeft de vraag gesteld of Phillips wel in staat is om het christelijke spreken over bepaalde gebeurtenissen als basis van het geloof een plaats te geven.<sup>55</sup> Daarmee staan we opnieuw voor de vraag of Phillips kan volhouden, dat zijn visie op (goede) religie slechts een beschrijving van religie is en niet een eigen opvatting ervan.

Ten vierde. Phillips maakt onderscheid tussen het taalspel van religie en andere taalspelen. In feite gaat het om een variant van de tweedeling van het empirische en het religieuze, waarop we in het inleidend hoofdstuk al attendeerden. De bedoeling van dergelijke tweedelingen inzake religie is duidelijk: men schept ruimte voor de eigen aard van religieuze kennis. De moeilijkheid is steeds dat men niet duidelijk maakt hoe religieus inzicht met het overige leven is verbonden. Religie heeft een universele pretentie; ze zegt iets over het geheel van het leven, aldus de kritiek van Haikola op Phillips.<sup>56</sup> Daarom moet men aangeven hoe de ene soort kennis met de andere samenhangt. Religie moet, zo zegt Phillips, met bepaalde feiten uit de (harde) werkelijkheid rekenen. Daarbij gaat het om het verband tussen religie en de rest van het leven. Het wordt niet duidelijk hoe dit verband ligt.

Deze kritische vragen mogen niet verhullen dat Phillips met recht opkomt voor de eigen aard van religieuze kennis. Terecht ook zegt hij dat men inzake de verhouding der religies moet nagaan hoe de zaken zich in feite verhouden.

### 1.3. Enkele andere stemmen uit de discussie (Sherry en Trigg)

Ook Patrick Sherry is van mening dat er in het denken van Wittgenstein belangrijke aanzetten liggen tot een goede analyse van religie. Hij acht het een tekort van Wittgenstein dat deze zich (net als vele volgelingen) te weinig in de historische achtergrond van denkbeelden heeft verdiept.<sup>57</sup> Sherry meent dat Phillips zich in cultureel relativisme laat vangen.<sup>58</sup> Religieuze waarheid kan z.i. niet binnen een autonoom religieus taalspel worden gelocaliseerd. In een dergelijke visie kan men leergeschillen binnen een traditie en de strijdige waarheidsaanspraken van de diverse religies niet verklaren. Hij meent dat Phillips waarheid opvat als 'waar voor mij' — een gebruik van het woord waarheid dat ook Haikola bij Phillips bespeurde.<sup>59</sup> Een dergelijke subjectieve waarheid wijst Sherry af; wij hebben overigens al gezien dat het Phillips uiteindelijk niet om een platvloers 'waar voor mij' gaat. Sherry meent dat men niet van het propositionele element in geloof kan afzien.<sup>60</sup>

Sherry beschrijft de eigen aard van religie door de *context* of de '*surroundings*' van geloof aan te duiden.<sup>61</sup> Hij verwijst naar situaties waarin mensen verkeren. Het beleven van diverse soorten feiten vergt uiteenlopende reacties van mensen. Sherry onderscheidt vier soorten 'feiten' die zich aan mensen voordoen: (1) onherhaalbare historische gebeurtenissen; (2) regelmatigheden in de wereld en in het universum; (3) de wereld als geheel; en (4) transcendentie.<sup>62</sup> Deze vier soorten 'feiten' worden steeds op eigensoortige wijze ervaren. Vanuit deze ervaringen zijn mensen tot verering van een transcendent wezen gekomen. Mensen ontwikkelden begrippen om deze ervaringen te verwoorden. De religieuze begrippen hebben een ontwikkeling doorgemaakt. Zij vormen samen een *complex conceptual scheme*.<sup>63</sup> Omdat zij binnen dit netwerk met elkaar in relatie staan, verwijzen zij niet meer op een simpele manier naar bepaalde ervaringen of gebeurtenissen. Daarom ligt de betekenis van religieuze termen verankerd in de context van het religieuze leven als geheel.

Sherry meent dat religieuze termen door mensen die niet tot een religie behoren, begrepen kunnen worden. Voor een dieper begrip is echter een *transformatie* van de persoon noodzakelijk.<sup>64</sup> Hij verwijst naar Newman's onderscheiding van 'notional assent' en 'real assent'. Eigen religieuze ervaring helpt iemand om tot 'real assent' te komen. Het verschil tussen gelovige en ongelovige is dat de ongelovige de terminologie van de gelovige zal verwerpen, omdat hij de ontologie die in de begrippen wordt verondersteld, verwerpt.<sup>65</sup> De geloofsbeleving veronderstelt bepaalde *beliefs*. De *beliefs* kunnen z.i. tot op grote hoogte door buitenstaanders worden begrepen.

Inzake het waarheidsbegrip in religie bespreekt Sherry o.a. de opvatting van Wilfred Smith, die wij in § 3 aan de orde zullen stellen. Smith verbindt waarheid sterk met persoonlijke geloofsbeleving, met *faith*. Sherry handhaaft ook hier het leerstellig element. Het gaat in de leer om *how things are*.<sup>66</sup> Religies hebben ter zake verschillende, onverenigbare claims. In de lijn van Austin wil Sherry '„p” is true' lezen als 'de dingen zijn zoals „p” zegt dat ze zijn'. De uitdrukking *as they are* verstaat hij als een omschrijving van de kwestieuze term correspondentie.<sup>67</sup>

Men verwijst wel naar eigen religieuze waarheidsbegrippen; zoals onder andere naar het 'bijbels waarheidsbegrip'. Sherry wijst erop dat het woord *êmêt* in de bijbel, naast gebruik dat voor ons ongebruikelijk is, ook de gewone betekenissen heeft die wij uit onze omgangstaal kennen.<sup>68</sup> Men kan z.i. niet volhouden dat de diverse

religies verschillende soorten waarheid kennen. Beter dan over de verschillende soorten waarheid te spreken, kan men diverse *strata* van 'religious beliefs' onderscheiden. Men kan standen van zaken waar noemen, maar ook uitspraken. Religieuze ideeën worden uitgedrukt in mythen, gelijkenissen, poëzie en symbolische of analoge uitspraken.<sup>69</sup> Dit duidt niet op een speciaal religieus waarheidsbegrip, maar wel op een veelheid van 'relationships of „picturing” and „projection”'. De betekenis van de religieuze termen moet men zien vanuit de grammatica van hun gebruik. Deze grammatica leert men kennen door naar het historisch ontstaan van het theologische systeem te kijken en ermee te rekenen dat zij met een religieuze leefwijze is verbonden.<sup>70</sup>

Inzake de verhouding der religies legt Sherry veel nadruk op de spiritualiteit. Men moet eerst oog hebben voor de beleving die in elke religie zo'n grote rol speelt. Pas daarna kan de waarheidsvraag aan de orde komen:

'If a religion is a way of life (rather than a „form of life”) in which men attempt to achieve spiritual self-transformation by prayer, meditation and holy living, then we will come to understand the concepts, language-games, activities, institutions and so forth which constitute religion only by recognizing the purpose which they serve.'<sup>71</sup>

Wij zullen nog zien hoezeer de transformatie van het leven een rol speelt in de religieuze kenleer. Sherry legt daar terecht accent op. Het lijkt ons echter de vraag of men met de vervanging van het begrip 'correspondentie' door 'zoals het is' veel opschiet. Deze omschrijving is o.i. niets anders dan de *common sense* opvatting van correspondentie. De gedachte van diverse *strata* van spreken over waarheid zullen wij in ons onderzoek bevestigd zien. Sherry meent dat de waarheid tussen de religies in het geding is. Hij laat het bij deze opmerking; hij geeft niet aan hoe men zou kunnen proberen de kwestie van de waarheidsvraag te beslechten. Sherry handhaaft het element van formuleerbare kennis in religies en de bijbehorende waarheidsclaims, maar werkt niet uit hoe men de waarheid ter discussie zou kunnen stellen. Wel wijst hij er op dat men eerst kennis moet nemen van de spiritualiteit van andere tradities. Hij vermeldt niet dat er religies zijn die het propositionele element willen transcenderen.

Een van de mensen die de cognitiviteit van religieus geloof accentueren is Roger Trigg. Zijn zorg is dat, indien geloof niet waar of onwaar kan zijn, het engagement van gelovigen arbitrair is.<sup>72</sup> Mensen zijn persoonlijk geëngageerd in geloof. Zij veronderstellen dat hun *belief* waar is. Van hieruit heeft hij ernstig bezwaar tegen een opvatting als die van D.Z. Phillips. Phillips staat toe dat men *binnen* een religie, bijvoorbeeld het christendom, van waar geloof spreekt. Het christendom als zodanig kan volgens Phillips niet waar of onwaar zijn; criteria waarmee men waarheid kan vaststellen, zijn immanent in een religie. In deze visie is de waarheid onbespreekbaar geworden.<sup>73</sup> Trigg citeert een opmerking van Phillips over mensen die hun geloof kwijtraken. Phillips schrijft dat gelovige mensen zeggen dat de anderen God de rug toekeren.<sup>74</sup> Deze uitdrukking, schrijft Trigg, veronderstelt volgens gelovigen dat God, afgezien van (on)geloof van mensen, bestaat. Trigg is echter ook weer niet van mening dat de wijsbegeerte kan uitmaken wat er van religie waar is. Men kan alleen argumenteren vanuit de eigen visie op de wereld. Er is geen neutrale, voor ieder

aanvaardbare basis waar men vanuit kan gaan.<sup>75</sup> Dat levert problemen op. Anderzijds, als het niet uitmaakt met welke inzichten mensen zich engageren, dan mag alles en is geen enkel geloof verkeerd — merkt Trigg m.i. met recht op.<sup>76</sup> Indien mensen geen redenen hebben waarom zij hun opvattingen voor waar houden, dan moet men hun opvattingen anders verklaren, en wel uit psychologische en andere oorzaken.<sup>77</sup> Het is echter een mogelijkheidsvoorwaarde van taalgebruik, dat mensen ergens *over* praten. Zij spreken over 'what is the case'.<sup>78</sup> Indien men het onderscheid waar/onwaar laat vervallen, vervalt tevens de mogelijkheid tot communicatie. Dan zou men vrijblijvend van alles kunnen zeggen. Zo komt Trigg tot zijn stelling: 'language must be understood to be about one world open to public inspection'.<sup>79</sup> De wereld heeft een zekere stabiliteit, die communicatie en overeenstemming tussen mensen mogelijk maakt. 'Forms of life' blijken te overlappen. De relativist zelf ontkent weliswaar de mogelijkheid van waarheid, maar claimt tegelijk dat zijn visie objectief waar is. Hij sluit objectieve waarheid blijkbaar niet helemaal uit. Zo handhaaft Trigg dat religieuze kennis, kennis van de wereld en van God is.

Trigg heeft o.i. in zoverre gelijk dat kennis kennis van de werkelijkheid is. De waarheidsvraag is in het geding; ook wij zullen dat beweren. Het gelijk van mensen als Wittgenstein en ook Phillips blijft echter dat religieuze tradities een bepaalde toegang tot de werkelijkheid wijzen, die samenhangt met een hele leefwijze. Er is, zoals Trigg zelf ook schrijft, geen neutrale toegang tot de werkelijkheid. Juist dat maakt de kwestie van de waarheidsvraag in en tussen de religies boeiend en spannend.

Hiermee sluiten wij deze uiteenzetting over de behandeling van de waarheidsvraag in religie in de traditie van de Engelse analytische filosofie af. Er zouden vele andere auteurs te noemen zijn. De reden waarom wij de besproken denkers de revue lieten passeren is dat er in de taalspelenleer van Wittgenstein, en de toepassing ervan op religie bij Phillips, gezichtspunten naar voren komen die voor de kwestie van de verhouding der religies van wezenlijk belang zijn. Het gaat om zaken die ook in andere wijsgerige scholen aan de orde zijn, zoals de kwesties van contextualiteit, verstaanshorizont en de verwevenheid van theorie en praxis. In de volgende paragrafen van dit hoofdstuk komen nog andere filosofen uit de analytische traditie aan de orde, Brümmer en Hick. In dit hoofdstuk ging het om de discussie die uitliep op en voortkwam uit de 'taalspelen-leer' van Wittgenstein.

## § 2. Nadruk op de waarheidsaanspraken van religie

In deze paragraaf bespreken we enkele continentale schrijvers die nadruk leggen op het kennis-element in geloof. Brümmer heeft zijn visie met name in gesprek met de traditie van de analytische wijsbegeerte ontwikkeld, maar verwerkt ook inzichten uit de continentale Europese filosofie. Kuitert is zowel met Duitse als met Angelsaksische auteurs in gesprek. Kuitert stemt in verscheidene opzichten in met gedachten van Pannenberg. Pannenberg ontwikkelde zijn ideeën in een brede bespreking van hermeneutische filosofie en wetenschapstheoretische studies.



### 2.1. Vincent Brümmer: *impressieve ervaring*

Het werk van V. Brümmer staat in de traditie van de analytische wijsbegeerte. In de vorige paragraaf behandelden we vooral die lijn uit de analytische wijsbegeerte, waarin men probeert de eigen aard van religieuze kennis in het licht te stellen door religie van de overige kennis te onderscheiden. Brümmer staat meer in de andere lijn van de analytische godsdienstwijsbegeerte, die men met de term 'philosophical theology' kan aanduiden; hij geeft een wijsgerige doordenking van inzichten en problemen uit de christelijke theologie. De taak van de wijsbegeerte vergelijkt hij met die van de rechtsgeleerde. Deze doet twee dingen. Hij beschrijft het geldend recht in een samenleving, maar tegelijk probeert hij de betekenis beter te omschrijven met oog op toekomstig gebruik.<sup>80</sup>

Brümmer meent, zoals gebruikelijk in de analytische filosofie, dat de betekenisvraag aan de waarheidsvraag vooraf gaat. Men moet weten wat er beweerd wordt, voordat men kan nagaan of het waar is. In de analyse van de betekenis van uitspraken gaat het z.i. niet om de betekenis op zichzelf, want taal funktioneert binnen het menselijk handelen. Hij verbindt betekenisanalyse daarom met wijsgerige antropologie.<sup>81</sup>

Brümmer acht religieuze uitspraken cognitief; zij kunnen dus waar of onwaar zijn. Religieuze uitspraken komen voort uit ervaringen van aspecten van de werkelijkheid die religieuze betekenis verkrijgen. Binnen de normatieve context van een levensbeschouwing verkrijgen religieuze beweringen ook een prescriptieve betekenis. Zij roepen op tot een bepaalde houding en een bepaald gedrag.<sup>82</sup> Op zichzelf beschrijven zij de werkelijkheid.

Het christelijk geloof is, als andere godsdienstige opvattingen, een levensovertuiging. De kern ervan bestaat in een persoonlijke relatie tot God en in hoop op zijn beloften. Dit geloof veronderstelt de overtuiging dat de feiten grond geven voor dit vertrouwen. Geloof veronderstelt dus een overtuiging aangaande de stand van zaken.<sup>83</sup> Brümmer legt er grote nadruk op dat een geloofsovertuiging niet berust op de wil om te geloven, maar op erkenning van de feiten.<sup>84</sup>

Na deze inleidende opmerkingen gaan we nader in op Brümmer's visie op levensbeschouwingen, op de wijze waarop zij in verband staan met ervaring en op het waarheidsbegrip.

Beschrijvende uitspraken zijn op zichzelf genomen neutraal, meent Brümmer. Zijn voorbeeld is 'Graaf Jan staat op het Domplein'.<sup>85</sup> Deze uitspraak is waar of onwaar, ongeacht de betekenis die graaf Jan zou kunnen hebben.<sup>86</sup> Vanuit een levensbeschouwelijke context kan een bepaald feit een bepaalde betekenis verkrijgen; bijvoorbeeld dat graaf Jan lofwaardig of vertrouwenswaardig is. Levensbeschouwelijke uitspraken beschrijven kenmerken van de dingen. Brümmer onderscheidt drie kenmerken van de dingen: direkt waarneembare kenmerken (zoals: de kat is *zwart*), dispositionele kenmerken (zoals: de kat is *vals*) en impressieve kenmerken (zoals: 'ik vind het panorama vanaf de Zugspitze *indrukwekkend*').<sup>87</sup> Impressieve kenmerken zijn empirisch; indien men ze opmerkt en uit, is de constatering ervan expressief ('ik vind...').<sup>88</sup>

Bepaalde dingen, gebeurtenissen en mensen kunnen een diepe indruk maken; zij zijn (voor bepaalde mensen) impressief. Religieus geloof berust op het impressief karakter van empirisch waarneembare gegevens:

'Een levensbeschouwelijke stellingname is... een reactie op datgene waardoor iemand wordt aangesproken als zijnde belangrijker of meer zinbepalend dan al het andere'.<sup>89</sup>

De eenheid in iemands levensovertuiging wordt meestal door een bepaalde grond-overtuiging bepaald. Een grond-overtuiging onderscheidt een bepaalde zaak van andere zaken door deze zaak als uniek te stempelen. Deze zaak is dermate bijzonder dat de zin van alle andere zaken wordt bepaald vanuit deze unieke zaak: deze zaak heeft zinbepalend primaat.<sup>90</sup> De klassieke levensbeschouwingen worden gekenmerkt door de zaak waaraan zij het zinbepalend primaat toekennen.<sup>91</sup> Deze zaak kan z.i. een ervaringsgegeven zijn of een metafysische grootheid. Zo meent Brümmer dat in de christelijke godsdienst de daden van God — zoals die in de bijbel worden beschreven — als impressief worden ervaren. Een christen grondt de aanspraak dat God bestaat

'op de impressieve openbaring van God in Zijn werken, waardoor hij overtuigd wordt van het bestaan van God en dus van de mogelijkheid om „voor Gods aangezicht” te handelen’.<sup>92</sup>

Brümmer geeft toe dat de impressieve kenmerken van gebeurtenissen niet zonder ambiguïteit zijn; niet ieder ervaart ze zo. Op dit punt speelt het geheel van een levensbeschouwing een rol. De dingen die als impressief worden ervaren, hebben hun impressieve betekenis slechts binnen de context van een levensbeschouwing. Brümmer omschrijft een levensbeschouwing als het

'totale complex van normen, idealen en eschatologische verwachtingen in het licht waarvan iemand zijn levenshouding richt en beoordeelt’.<sup>93</sup>

Omdat ieder mens zich normatieve vragen stelt, is ieder gedwongen een zekere samenhang in zijn levensbeschouwing aan te brengen. Voor veel mensen is er echter niet een zinbepalend primaat in hun leven, maar zijn er verschillende centrale interesses.<sup>94</sup>

Het is volgens Brümmer niet mogelijk om levensbeschouwingen extern te rechtvaardigen. Indien men aan iemand die in God gelooft, zou vragen aan te tonen dat God binnen zijn levensbeschouwing met recht het zinbepalend primaat heeft, dan wordt het antwoord problematisch:

'Wij zijn hier aangekomen bij het laatste criterium, waar de reeks van rechtvaardigingen van rechtvaardigingen van rechtvaardigingen zijn einde bereikt. Ik kan geen gronden aangeven ter rechtvaardiging van mijn laatste grond. Ik kan alleen *getuigen* dat dit mijn laatste grond is.’<sup>95</sup>

Op dit punt komt men volgens Brümmer in een cirkelredenering terecht.<sup>96</sup> Dit houdt echter niet in dat men geen gronden voor zijn overtuiging kan geven. Brümmer wijst de rationalistische eis dat men alleen beweringen voor waar mag houden als hun gronden voor ieder evident zijn, af. Bewijzen en argumentaties blijven persoonlijk in deze zin dat zij voor een bepaalde persoon al dan niet overtuigend zijn: 'The concept of „evidence” is also person-relative’.<sup>97</sup> Hoe is het mogelijk, zo kan men vragen, dat de ene persoon wel en de andere niet door hetzelfde 'bewijsmateriaal' wordt overtuigd? Hoe ervaart de één dat bepaalde gebeurtenissen impressief zijn en de ander niet?<sup>98</sup> Iemand leert het impressief karakter van gebeurtenissen, zaken en personen

zien door de interpretatie die een levensbeschouwelijke traditie ervan geeft. Religieuze tradities zelf zijn ontstaan doordat bepaalde mensen ooit bepaalde ervaringen van de impressiviteit van dingen enz. hebben gehad.<sup>99</sup>

Tijdens een bespreking van diverse *waarheidstheorieën* geeft Brümmer de volgende omschrijving van de aard van constatieven (beweringen over standen van zaken); het zijn:

‘verwachtingen die wij hebben ten aanzien van de wijze waarop onze handelingsmogelijkheden in de wereld bepaald zijn.’<sup>100</sup>

Brümmer wijst de correspondentietheorie van waarheid af, omdat zij een overeenstemming tussen beweringen en feiten postuleert; wel erkent hij dat de waarheid in verband staat met feiten. De term ‘waarheid’ is een evaluatieve term.<sup>101</sup> Om de vraag hoe beweringen met standen van zaken corresponderen en om de idee dat taal de dingen ‘afbeeldt’, te vermijden, spreekt Brümmer over het beschrijven van handelingsmogelijkheden:

‘Een bewering is onwaar indien onze handelingsmogelijkheden in de wereld niet bepaald zijn op de wijze, waarop dit ons in de bewering wordt verzekerd.’<sup>102</sup>

Op deze wijze neemt Brümmer Wittgenstein’s notie van *forms of life* in zijn beschouwingen op. Deze visie op waarheid is ook op levensbeschouwingen van toepassing. Indien men gelooft dat God bestaat, dan zijn daarmee de handelingsmogelijkheden die men heeft, op de meest omvattende wijze bepaald.<sup>103</sup>

Religieuze tradities hebben elk een eigen interpretatie van de werkelijkheid. Deze berust op ervaringen, die als impressief worden ervaren. De tradities weerspreken elkaar, omdat zij aan verschillende zaken zingevend primaat toekennen. Dit sluit niet uit dat men het op grond van verschillende levensbeschouwingen over een aantal zaken eens kan zijn. Als omvattende levensbeschouwingen weerspreken zij elkaar echter.<sup>104</sup> Men kan niet tegelijkertijd christen en boeddhist zijn. Brümmer meent dat levensbeschouwingen vergelijkbaar zijn, omdat zij eenzelfde functie vervullen, sc. op laatste vragen een antwoord willen geven. Omdat religies eenzelfde functie vervullen, moeten zij aan dezelfde criteria onderworpen zijn. Brümmer is van mening dat deze criteria algemeen geldig zijn voor levensbeschouwingen. Indien mensen over een levensbeschouwing van mening verschillen, moeten zij het noodzakelijkerwijs over een viertal zaken eens zijn:

1. het feit dat hun resp. levensbeschouwingen elkaar uitsluiten;
2. het feit dat hun levensbeschouwingen dezelfde functie willen vervullen door op dezelfde vragen een antwoord te willen geven,
3. de functie van een levensbeschouwing,
4. gemeenschappelijke criteria waaraan een leerstellig schema moet voldoen om deze functie te kunnen vervullen.<sup>105</sup>

Hiermee stuiten we op wat in de literatuur over ‘inter-religious relations’ de kwestie van de ‘common ground’ wordt genoemd. Brümmer maakt er kennelijk aanspraak op dat zijn visie op religie algemeen geldig is, en dus voor alle religies en levensbeschouwingen geldt. Hij acht zijn omschrijving van levensbeschouwing, zin-

bepalend primaat, waarheidsbegrip en de functie van de cognitieve inhoud van een religie algemeen geldig.

Aan deze kenmerken van levensbeschouwingen kan men afmeten of de levensbeschouwingen die mensen huldigen, goede levensbeschouwingen zijn. Men kan de levensbeschouwing van een ander verwerpen, schrijft Brümmer:

1. omdat deze een levenswijze verwoordt en fundeert die niet acceptabel is vanuit de eigen grondovertuiging...
2. omdat het geen bruikbare levensbeschouwing kan zijn, aangezien hij niet voldoet aan de gemeenschappelijke criteria voor de vervulling van de functie van een levensbeschouwing.<sup>106</sup>

De eerste reden om een (andere) religie te verwerpen is niet inter-religieus bespreekbaar, want de redenen waarom men een andere religie verwerpt, hangen samen met die bepaalde religie. De tweede reden is wel bespreekbaar, want de bedoelde criteria zijn gemeenschappelijk aan de religieuze tradities. Het gaat om de volgende vijf criteria: 1. contradictievrijheid; 2. eenheid; 3. relevantie; 4. universaliteit; 5. klaar-blijkelijkheid.<sup>107</sup> In hoofdstuk XI gaan we nader op de kwestie van de criteria in. Brümmer meent dat deze vijf externe criteria niet voldoende grond verschaffen om één van de levensbeschouwingen als enig juiste te kiezen.<sup>108</sup> Bij vergelijking van religies staat men z.i. nooit op een neutraal standpunt. Wie tot een religie behoort, heeft het geloof niet gekozen; men kan alleen belijden dat men onder de indruk is gekomen van bepaalde (impressieve) zaken.

De opvatting van Brümmer is interessant en afgewogen. Hij probeert te beschrijven hoe een levensbeschouwing in elkaar zit, en geeft niet een eigen visie zuiver op grond van bepaalde wijsgerige premissen. Hij erkent, zoals we zagen, dat er geen strikt neutrale grond is voor de beoordeling der religies. Maar ook bij zijn visie zijn een aantal vragen te stellen.

Ten eerste. Brümmer schrijft over het zinbepalend primaat. Voor de christelijke traditie is God het zinbepalend primaat. Bepaalde zaken en gebeurtenissen worden als 'werken van God' ervaren. In de christelijke traditie wordt onder meer aan de volgende vier zaken gedacht, schrijft Brümmer: 1. God is de Schepper; 2. God is de oorsprong van orde en regelmaat in de wereld; 3. God heeft zich in de geschiedenis geopenbaard...; 4. christenen ervaren in het heden de kracht van Gods vernieuwende genade.<sup>109</sup> Deze vier punten zijn — zoals ik ze hier nu weergeef — niet specifiek christelijk. In elke monotheïstische religie kan men het hiermee eens zijn. In verband met de geschiedenis verwijst Brümmer bij punt 3 naar Christus. Een moslim zou naar de openbaring aan de profeet verwijzen. Met andere woorden, de verwijzing naar God als zinbepalend primaat is niet exclusief christelijk. Hij geeft toe, zoals we zagen, dat er overlappingsen kunnen zijn tussen religieuze tradities. Die blijken er inderdaad vele te zijn. In het analytische deel van deze studie komen we op deze kwestie terug.

Ten tweede. De vijf criteria die Brümmer noemt, liggen binnen de westerse godsdienstwijsbegeerte voor de hand. Voor een geldig argument is het belangrijk om te zien in hoeverre religieuze tradities zelf deze criteria aanvaarden. Juist dat willen we in deze studie nagaan.

Ten derde. De omschrijving van waarheid als het aangeven van werkelijke handelingsmogelijkheden is ingegeven door lange en brede discussies in de westerse

wijsbegeerte. Door over handelingsmogelijkheden te spreken, voorkomt Brümmer moeilijkheden met de notie van correspondentie. Toch komt deze uitwijk mij problematisch voor. Het is juist dat ik alleen naar het standbeeld van Graaf Jan op het Domplein kan gaan kijken als het standbeeld van Graaf Jan op het Domplein staat. Maar ook al heeft de waarheid implicaties voor de handelingsmogelijkheden, toch ligt de pointe van een constatief niet in de geïmpliceerde handelingsmogelijkheden, maar in de mogelijkheid van de *ervaring en beleving van de werkelijkheid*. De constatering 'het panorama vanaf de Zugspitze is indrukwekkend' bedoelt iets te zeggen over het panorama, zoals het is (en niet maar dat men erheen kan reizen). Een reden om over handelingsmogelijkheden te spreken, ligt in de verbondenheid van ervaring en cultuurgebonden interpretatie van ervaring: men kent de werkelijkheid niet *an sich*, maar binnen het kader van de menselijke cultuur. Men kan deze verbondenheid van ervaring en cultuur tot uitdrukking brengen door te zeggen dat kennis relationeel is, en juist zo kennis van de werkelijkheid.<sup>110</sup>

Afgezien van deze kanttekening over het waarheidsbegrip blijft de vraag staan of Brümmer's visie op 'waarheid' westers en christelijk is, of dat hij er binnen de filosofie der religie met reden algemeengeldigheid voor kan claimen. Dat moet men nagaan onder verwijzing naar wat denkers in diverse religieuze tradities zelf over waarheid hebben gezegd.

Ten vierde. Tenslotte kan men de vraag stellen of alle religies willen voldoen aan de eisen die Brümmer — en velen met hem — aan religie stelt, en of zij alle dezelfde functie willen vervullen en op dezelfde laatste vragen antwoord willen geven. Met de verwijzing naar de functie van religie om op laatste vragen antwoord te geven, raakt Brümmer aan een zeer wezenlijk punt. Er zijn inderdaad antropologische constanten in het spel; mensen stellen zich bepaalde vragen; het gaat onder meer om leven en dood, heil en onheil, schuld en reiniging. Een verdere analyse van de impressieve ervaringen waarnaar religies verwijzen, kan hier wellicht nog verder helpen (IX).

## 2.2. Harry Kuitert: religie als zoekontwerp

Ook Kuitert legt veel nadruk op de cognitiviteit van geloofskennis. Geloof is veel meer dan alleen voor-waar-houden, maar dat is het ook. Er moet iets waar zijn, anders kan men er niet met grond iets aan beleven, zich er in zijn handelen door laten motiveren en er met recht zeker van zijn. Vertrouwen op God is iets anders, wanneer God bestaat en vertrouwendwaardig is, dan de zuiver psychologische acte van godsvertrouwen, indien God niet bestaat. Geloofsbeleving veronderstelt is-uitspraken. Zo komen we bij de leer: godsdienstig geloof staat of valt uiteindelijk (...) met het al dan niet bestaan van God.<sup>111</sup> De leer moet waar zijn. Kuitert vat het woord 'waar' zo op dat er werkelijkheid aan de is-zinnen beantwoordt. Met deze omschrijving vermijdt hij het begrip correspondentie, maar handhaaft hij het element van beschrijving van de wereld zoals die is — dat is het punt waarom het in de correspondentietheorie gaat.

Kennis van de werkelijkheid houdt altijd een moment van interpretatie in, aldus ook Kuitert. In die zin is elke verwijzing naar ervaringen subjectief. Mensen zijn persoonlijk betrokken in het ordenen en benoemen van hun ervaringen. Kuitert denkt bij religie niet speciaal aan innerlijke, mystieke ervaringen, maar vooral aan ervarin-

gen die in principe openbaar zijn.<sup>112</sup> Wat ieder in principe kan zien, wordt feitelijk niet door iedereen gezien. Om de dingen te zien (zoals ze zijn) moet men een goede toegang tot de feiten hebben. Een dergelijke toegang bieden de religieuze tradities. Zij dienen voor het individu als interpretatiekader waarbinnen bepaalde ervaringen als ervaringen van de werkelijkheid van God worden aangewezen. In de religieuze tradities klinkt de ervaring van vroegere generaties door. Op creatieve wijze hebben mensen hun ervaringen benoemd. In de godsdienstige tradities spreekt dus menselijke ervaring, maar steeds als ervaring van iets.

Het is Kuiterts streven om het geloof, zoveel als mogelijk is, te verantwoorden. In zijn geloofsverantwoording zet hij in bij Eriksons concept van het z.g. oeververtrouwen. Het oeververtrouwen is het aanzetpunt in de mens voor religieuze ervaringen en overtuigingen. Het is een antropologische constante, die niet ongeïnterpreteerd voorkomt, maar die steeds 'gekleed' gaat in het gewaad van de concrete godsdiensten. Op basis van dit algemene gegeven uit het menselijk bestaan komen mensen tot de verschillende religieuze (en andere) *zoekontwerpen* omtrent het transcendente.<sup>113</sup> Zij laten zich daarbij leiden door de sporen van God die zij menen aan te treffen. Zij verschillen in hun interpretatie van de ervaringen die hen naar het transcendente verwijzen.<sup>114</sup> De diverse religies geven uiteenlopende antwoorden op de vraag welke werkelijkheid aan het oeververtrouwen beantwoordt. Omdat waarheid slaat op 'hoe het is', betekent dit dat de diverse religies niet tegelijk waar kunnen zijn, indien zij tegenstrijdige uitspraken over de Laatste Werkelijkheid doen. De waarheid staat dus ter discussie.

Net als Brümmer zet Kuitert een stap van bepaalde ervaringen naar het geheel van een religieuze overtuiging. Hij stemt Brümmer toe dat sommige gebeurtenissen en standen van zaken door mensen als indrukwekkend, als impressief worden ervaren. Maar anders dan Brümmer meent Kuitert dat het bij de *impressiva* niet om onzichtbare kenmerken van de dingen gaat in onderscheiding van zichtbare kenmerken. Kuitert verwerpt het onderscheid tussen zichtbare (door ieder waargenomen) en onzichtbare (door sommigen ervaren) kenmerken van dingen en gebeurtenissen.<sup>115</sup> Alle dingen die men kent, worden immers geïnterpreteerd waargenomen. Impressieve kenmerken van dingen ('het uitzicht vanaf de Zugspitze is indrukwekkend') zijn daarin niet van direct waarneembare kenmerken ('de kat is zwart') onderscheiden. Gegeven een interpretatiekader zijn sommige gebeurtenissen of standen van zaken voor sommige mensen indrukwekkend. Binnen dat kader maakt men er aanspraak op dat zij impressief *zijn*. Voor de ervaring van de transcendente werkelijkheid verwijst Kuitert dus naar wereldse ervaring die in principe door ieder kan worden waargenomen. Het ontstaan en voortbestaan van religieuze tradities hangt van onze ervaringswereld af.<sup>116</sup> Het oergeloof wordt aan bepaalde gebeurtenissen geaktualiseerd; het neemt de vorm aan van is-zinnen.<sup>117</sup> De is-zinnen hebben hun betekenis binnen het kader van het zoekontwerp van de religie.

Kuitert is van mening dat geloof veel meer omvat dan kennis die in proposities naar voren komt. Zijn punt is dat geloof *ook* kennis omvat en aanspraak maakt op waarheid.<sup>118</sup> Voor de toetsing van religieuze waarheidsclaims verwijst Kuitert naar het godsbegrip. God moet minimaal worden opgevat als 'macht die niet nog eens door andere macht overtroefd wordt'.<sup>119</sup> Het godsvertrouwen veronderstelt immers

de uiteindelijke overmacht van God. Daaruit valt een criterium af te leiden:

‘een God die niet macht over alles is, kan niet blijven bestaan en sleept in zijn val het godsdienstig geloof mee dat zijn bestaan al die tijd voor waar heeft gehouden’.<sup>120</sup>

Dus zal de tijd leren of het godsgeloof van mensen tegen de ontwikkelingen bestand is. Kuitert noemt de notie van Gods almacht een eschatologisch predikaat; aan het eind zal Hij blijken macht over alles te zijn.<sup>121</sup> Omdat God als macht over alles wordt ervaren, ligt hier het criterium waaraan men een traditie mag toetsen. Een zoekontwerp bewijst zich als waar, aldus Kuitert,

‘indien men met behulp daarvan *vindt*, dat wil zeggen: de macht vindt die mensen met reden God noemen’.<sup>122</sup>

In verband met dit vinden van de sporen van God spreekt Kuitert van *actes de présence* van degene die inhoud van het oergeloof is geworden.<sup>123</sup> God heeft macht over alles — hoeveel vragen er ook over de verhouding tussen de macht van God en vele nare gebeurtenissen te stellen zijn. Voor de toetsing van een zoekontwerp verwijst Kuitert daarom naar de veelheid van menselijke ervaringen. Een levensbeschouwelijke overtuiging dient een maximum aan ervaringsgegevens in een zinvol, geordend verband te plaatsen. Op deze wijze verbindt Kuitert het vinden van God en het zien van verbanden in de werkelijkheid. In het licht van een zoekontwerp vindt men sporen van de gezochte. Het vinden bevestigt het zoekontwerp. Indien niemand meer vindt, verliest het zoekontwerp haar kracht. Zo zijn de vruchtbaarheidsreligies uit West Azië verdwenen.<sup>124</sup> Zo ook ziet men in religieuze tradities een langdurig proces van ontwikkeling en bijstelling van het zoekontwerp.<sup>125</sup>

In de visie van Kuitert zijn veel inzichten aanwezig, waarmee wij ons voordeel zullen doen: de interpretatie van ervaring in *zoekontwerpen*, de verworteling van geloof in kennis omtrent de werkelijkheid en zijn visie op de basis van geloof in het oeververtrouwen. De verworteling van religie in oeververtrouwen kan met andere antropologische constanten worden aangevuld, waardoor overlappingsen en tegenstrijdigheden tussen religies verder verhelderd kunnen worden. Voorzover Kuitert meent dat er een neutrale, openbare discussie over de waarheid van godsdienstige beweringen mogelijk is, zullen wij op grond van de resultaten van deel II belangrijke kwalificaties moeten aanbrengen.<sup>126</sup>

### 2.3. *Wolfhart Pannenberg: een totaalvisie op de werkelijkheid*

Het is ook het streven van Wolfhart Pannenberg om de waarheid van geloofsuitspraken met argumenten te staven. In onze uiteenzetting over Pannenberg ontleen wij veel aan een eerdere beschouwing over zijn denken in ander verband.<sup>127</sup> Uitspraken over God kan men niet rechtstreeks aan hun ‘object’ toetsen. Men mag beweringen ook testen aan de implicaties die ze hebben. Pannenberg schrijft dat God de alles bepalende werkelijkheid is, al behoudt hij zich een nadere, meer gedifferentieerde uitleg van deze omschrijving voor. Indien God de werkelijkheid — uiteindelijk — bepaalt, dan moet men de werkelijkheid ook als door God bepaald kunnen ervaren.<sup>128</sup> Zo schrijft hij dat de universele betekenis die men voor de boodschap van Jezus Christus claimt, *per implicationem* om bevestiging aan de

totaliteit van de ervaren werkelijkheid vraagt. Nu kan geen mens de totaliteit van de ervaring overzien. De theologie — Pannenberg schrijft net als Brümmer en Kuitert vanuit de christelijke traditie — kan in haar verantwoording van het geloof uitgaan van de tradities waarin mensen aan hun ervaringen van de totaliteit van het bestaan uitdrukking hebben gegeven. Dat zijn de levensbeschouwelijke tradities, met name de religies en de wijsbegeerte. Tegenover die wijsbegeerte die geen plaats inruimt voor God, kan de theologie beargumenteren dat de 'hypothese' dat God bestaat beter met de werkelijkheid overeenstemt dan een visie die niet met God rekent. Door vergelijk met andere godsdiensten moet de christelijke theologie trachten om de waarheid van het christelijk geloof aan te tonen. De godsdienst die het meeste met de ervaringen van mensen overeenstemt, kan als de beste religie gelden.

Een dergelijke discussie is volgens Pannenberg onvermijdelijk, indien men de pretentie van religies wil honoreren dat zij in overeenstemming zijn met de werkelijkheid. Er bestaan ingrijpende verschillen tussen de religies. Men kan ze niet zomaar aan elkaar gelijkstellen. De onderlinge verschillen zelf roepen de vraag op naar de waarde van de diverse religies, zodat men ze alleen serieus neemt, wanneer men ze vergelijkt. Hoe is een dergelijk onderzoek mogelijk?

Het criterium waaraan Pannenberg godsdienst en filosofie wil beoordelen, kennen we al uit de uiteenzetting van Kuitert, die hierin met Pannenberg instemt. Omdat God de alles bepalende macht is, moet de religieuze overtuiging eenheid en samenhang scheppen in de diversiteit van menselijke ervaring. Daarom moet men godsdiensten op hun *integratieve kracht* vergelijken. Daarmee bedoelt Pannenberg het vermogen van een religie om de veelsoortige ervaringen die mensen opdoen, een plaats te geven in een samenhangend geheel. Wie dit criterium toepast, hanteert in feite de maatstaf die mensen de eeuwen door aan religie hebben opgelegd; mensen hebben hun geloof altijd ter discussie gesteld onder invloed van ervaringen die zij opdeden. Onder invloed van nieuwe ervaringen deden zich ontwikkelingen voor in religieuze tradities. Zoals mensen religie in de praktijk op hun integratievermogen hebben getest, zo kan nu de godsdienstwijsbegeerte religies en wijsgerige stelsels daarop proberen te toetsen. Sprekend over het christendom schrijft Pannenberg dat de christelijke theologie dus de taak heeft om aan te tonen dat de 'integratiekern' van het christendom, de geschiedenis van Jezus van Nazareth, het vermogen heeft om waarheidselementen van andere herkomst in de eigen traditie te integreren.

Bij religieuze waarheidsaanspraken gaat het volgens Pannenberg steeds om het grote verband waarin de dingen staan.<sup>129</sup> Waarheid slaat op de werkelijkheid zoals die is. Waarheid is voor hem in principe correspondentie van uitspraken met de realiteit. Pannenberg streeft naar verantwoording van de waarheidspretenties door intersubjectieve discussie. Het streven naar intersubjectieve overeenstemming veronderstelt dat er een werkelijkheid is waarover men kan spreken; we kwamen deze gedachte ook tegen bij Roger Trigg. De werkelijkheid moet samenhang kennen; anders kunnen mensen er niet samen samenhangend over spreken. Men gaat in feite altijd uit van een zinvol verband in de realiteit en beschouwt de realiteit stilzwijgend als een samenhangend geheel. Hieruit leidt Pannenberg enerzijds af dat intersubjectieve toetsing noodzakelijk is, en anderzijds dat intersubjectieve consensus niet het laatste waarheidscriterium is. Dat ligt in overeenstemming van uitspraken met de realiteit, nader: met de omvattende realiteit. De



waarheid, de echte, omvattende waarheid, zo stelt hij, valt samen met de 'alle Erfahrung umfassende Sinntotalität in ihrer inneren Kohärenz'.<sup>130</sup> De waarheid is dus het totaal van uitspraken in hun innerlijke samenhang. In feite kent men de waarheid pas als men het geheel van de ervaringsfeiten kent. Het geheel van de ervaring is echter gebonden aan de geschiedenis. De geschiedenis is nog niet ten einde. Daarom kan men de gehele waarheid nog niet kennen, maar anticipeert men erop. Men heeft een beeld van de waarheid. De kennis van de waarheid is historisch bepaald. Gegeven het onaffe karakter van de geschiedenis heeft het veelvoud van menselijke anticipaties van de waarheid historisch recht. Het definitieve oordeel over de waarheid valt pas in het eschaton.

Mensen staan voor de noodzaak om zich een oordeel te vormen over de religieuze en filosofische ontwerpen van de totaliteit. Pannenberg noemt vier criteria aan de hand waarvan men kan proberen tot een oordeel te komen.<sup>131</sup> 1. Het eerste criterium geldt het verband tussen een uitspraak en de traditie waarin degene die de uitspraak doet, staat. Een uitspraak moet kunnen worden opgevat als formulering van implicaties van (bijbelse) overleveringen. 2. Het tweede criterium is dat theologische uitspraken als onjuist moeten worden beschouwd als ze niet op een relevante manier in verband staan met de werkelijkheid in haar geheel en bovendien niet onder verwijzing naar de wijsgerige problemen die in de eigen tijd aan de orde zijn, kunnen worden verdedigd. 3. Ten derde moeten theologische beweringen de ervaringen waarop ze betrekking hebben, kunnen integreren. 4. Ten vierde kunnen ze als gefalsificeerd worden beschouwd, indien ze minder verklarende kracht hebben dan andere hypothesen en geen bijdrage leveren in de discussie over de grenzen van bestaande hypothesen.

Bij deze weergave van de visie van Pannenberg — ontleend aan wat ik eerder elders heb geschreven — stellen we nu enkele vragen. Een eerste kwestie is of Pannenberg niet te massief spreekt over de eenheid van de ervaring. Met name voor de joodse en de christelijke traditie ligt er onmiddellijk het probleem hoe de beweringen over de goedheid en de macht van God te rijmen zijn met de realiteit van het kwaad. Pannbergs en Kuiterts inzet bij de macht van God, roept direkt de vraag op hoe men dan over de liefde van God kan spreken. Juist de liefde en trouw van God zijn voor hen beide belangrijk in verband met het oevertrouwen: de macht is vertrouwenswaardig, want machtig en liefdevol maakt de inzet bij het spreken over de macht van God niet, dat men meer eenheid in de ervaring stipuleert dan er in feite is?

Een tweede vraag hangt hiermee samen. Zoals Brümmer over de grondovertuiging van een religieuze overtuiging spreekt, zo spreekt Pannenberg van de integratieve kracht van een traditie op grond van de integratiekern (wat het christendom betreft: Jezus van Nazareth). Op grond van het onderzoek, zoals het in Deel II wordt beschreven, lijkt het mij de vraag of men het helemaal kan volhouden om op deze manier over de eenheid, samenhang en integratie van een religieuze overtuiging te spreken. Hier moeten belangrijke kwalificaties worden aangebracht.

Ten derde, Pannenberg veronderstelt, net als Kuitert, dat het in beginsel mogelijk is om de werkelijkheid in beweringen te beschrijven. Pannenberg eist dat men hetgeen on gezegd in uitspraken bedoeld is, expliciteert. Natuurlijk moet men dat proberen. Maar of men alles kan zeggen wat bedoeld wordt, is reeds in de hermeneu-

tiel ter discussie gesteld. Op dat punt heb ik Pannenberg's visie bekritiseerd.<sup>132</sup> In het kader van deze studie rijst de vraag of uit deze eis geen westerse overwaardering van de 'objective knowledge' (Popper) blijkt. Deze kwestie komt in Deel II van deze studie telkens weer naar voren.

### § 3. De godsdienstwijsgerige benadering vanuit de ontmoeting der religies

In de beide vorige paragrafen kwam de verhouding van de religies terloops al aan de orde. In deze paragraaf gaan we daar dieper op in. We geven enkele standpunten weer van mensen die zich expliciet met de vraag naar de 'inter-religious relations' hebben bezig gehouden. Met de standpunten van Christian, Smith, Hick, Wiebe en Thakur krijgen we een aantal van de belangrijkste elementen uit de moderne discussie voor ogen.

#### 3.1. William A. Christian: de tegenspraken tussen religies

William A. Christian meent dat men het thema 'religie en waarheid' van twee kanten kan benaderen; ten eerste vanuit een omvattende leer van alle typen waarheid; ten tweede vanuit een studie van de afzonderlijke terreinen waarop men van waarheid spreekt. Voor zijn eigen studies kiest hij de laatste benadering, waarbij men veel gegevens aan de godsdienstfenomenologie ontleent.<sup>133</sup> Uitgaande van religieuze verschijnselen probeert hij de *logica* van religieuze overtuigingen te verhelderen. Christian geeft de volgende omschrijving van religie:

'a religious interest is an interest in something more important than anything else in the universe'.<sup>134</sup>

Net als bij Brümmer leidt de erkenning van iets dat belangrijker ('more important') is dan al het andere tot de conclusie dat er feitelijk tegenspraak bestaat tussen de diverse tradities. Het is wezenlijk voor religie dat het belangrijkste, dat men erkent, bestaat.<sup>135</sup> Omdat het gaat om wat het belangrijkste wordt geacht, heeft religie gevolgen voor de gelovige. Echte religie omvat een heroriëntatie en een verandering in het leven van de gelovige en een visie op het leven zoals het *goed is*.<sup>136</sup> Religie is veel en veel meer dan rationaliteit; maar, omdat het om inzicht in de werkelijkheid gaat, omvat religie ook leer. Religieuze *beliefs* worden op meer dan een manier overgedragen; men vindt ze in boeken en belijdenissen, maar ze zijn bijvoorbeeld ook geïmpliceerd in riten.<sup>137</sup> Het hangt van de aard van de religieuze traditie af waar men ze aantreft. In de religies maakt men vaak voorbehouden ten aanzien van het belang van beweringen. Maar, ook al wordt het hart van een mens niet door de rede alleen bereikt, men zal toch *iets* moeten zeggen, uitleggen en begrijpen, alleen al om een goede visie op het mens-zijn te verkrijgen. Daarom gaat het in religie ook om *beliefs*. De religieuze leer verschaft inzicht in de condities van het bestaan; de condities van het bestaan bepalen de mogelijkheden voor gedrag.<sup>138</sup> Een religie geeft een duiding van ervaringsgegevens. Daarbij kennen religies aan bepaalde zaken *unrestricted primacy-ranking force* toe. Een dergelijke zaak staat in een bepaalde religie in het centrum van de levensoriëntatie.<sup>139</sup> Zoals bepaalde zaken fundamenteel zijn binnen

het kader van een religieuze traditie, zo ook de daarmee corresponderende leerstukken. Een *basic doctrinal proposal* vat de waarheidsaanspraken van een heel leerstellig systeem samen.<sup>140</sup> Christian gaat in op de verhouding tussen de diverse religieuze overtuigingen. Het is duidelijk dat er tussen diverse tradities overeenkomsten en verschillen bestaan. Enerzijds betekent dit dat religies niet op alle punten lijnrecht tegenover elkaar staan, anderzijds dat het van weinig kennis getuigt als men religies aan elkaar gelijkstelt. Bij de vergelijking van religieuze tradities ligt er een belangrijk probleem in de schaarsheid van gemeenschappelijke begrippen.<sup>141</sup> Als men voor lief neemt dat men bij de vergelijking termen uit één van de wijsgerige tradities gebruikt, kan men dit probleem als volgt oplossen. Men herleidt de unieke termen van de tradities tot abstracte termen. Zo kan het spreken over het *nirvana* (dat niet 'bestaat') en de God van de Tora (die wel 'bestaat') vergelijkbaar maken door uitspraken in vergelijkbare termen weer te geven:

'... There is no actual existent of such a character that, by relation to it, life can include a mode of satisfaction deeper than joy or sorrow.

There is an actual existent of such a kind that, by relation to it, life can include a mode of satisfaction deeper than joy or sorrow'.<sup>142</sup>

In een dergelijke herformulering van *beliefs* blijkt z.i. de '*opposition of religious doctrines*'. Christian zoekt dus naar wat door een religieuze traditie centraal wordt geacht. Indien religies bepaalde zaken hoog waarden, sluit het ene geloof het andere nog niet uit (bijv.: boeddhisten kunnen Mohammed hoog achten). Maar indien aan verschillende zaken primaat wordt toegekend, dan bestaat er een geschil tussen religieuze overtuigingen.<sup>143</sup> Indien de waarderungen *incompatibel* zijn, bestaat er een meningsverschil.<sup>144</sup> Meningsverschillen zijn er niet alleen inzake waarderungen van zaken, gebeurtenissen of personen, maar ook inzake beweringen. Wie beweringen doet, spreekt over hoe de werkelijkheid is. Bij beweringen gaat het om een 'interest in knowing what is the case, knowing what existents there are and what conditions of existence are'.<sup>145</sup> Beweringen over de stand van zaken hangen samen met waarderingsoordelen; zij zijn in waarderungen verondersteld. Daarom bestaat er, zowel op de centrale punten van de diverse religies als op minder omvattende punten, verschil van mening tussen religieuze tradities. Voorbeelden van omstreden geloofsinhouden zijn het geloof in een schepper, in bovennatuurlijke wezens (engelen, enz.), het *nirvana* en de inspiratie van heilige boeken. Op veel punten is er geen rechtstreekse tegenstelling, maar moet men in eerste instantie zeggen dat de dingen *anders* worden gezien en dat er andere begrippen worden gebruikt. Christian beschrijft echter een manier om te laten zien dat er wel degelijk tegengestelde meningen in het geding zijn. Christian tekent hierbij nadrukkelijk aan dat een tegenstelling inzake *beliefs* geen tegenstelling tussen personen is.<sup>146</sup> Men kan anderen zeer hoog achten, respekt hebben voor hun persoon en levenswijze, en toch met hen van mening verschillen. Respekt eist niet dat men zegt dat zij altijd gelijk hebben. Het eist wel dat men in een gesprek met anderen bereid is om van hen te leren en zonodig de eigen opvattingen te herzien.<sup>147</sup> In verband met deze these geeft hij een mooi citaat van Dogen (13e eeuw):

'Those who are lax in their thinking are saying that the essence of Taoism, Confucianism and Buddhism is identical, that the difference is only that of the entrance into the Way, and also that the three are comparable to the three legs of a tripod. Many Buddhist monks of the great Sung (dynasty) have quite often said this. If people say such things, Buddhism has already gone from them'.<sup>148</sup>

Indien men tot de opvatting is gekomen dat geloofsinhouden strijdig kunnen zijn, is de volgende vraag of men ze ter discussie kan stellen. Christian bespreekt een aantal redenen die mensen opgeven om duidelijk te maken dat over *beliefs* niet gediscussieerd kan worden. Men wijst bijvoorbeeld op de noodzaak van paradoxaal taalgebruik, op het analoog karakter van religieus taalgebruik of op de aard van de transcendente dat zich aan alle formulering onttrekt. In Deel II zullen wij al deze kwalificaties ook in deze studie tegenkomen. Het belangrijkste van de bezwaren tegen het doen van beweringen in religie, is volgens Christian dat het doen van uitspraken niet-religieus is.<sup>149</sup> Over het oneindige kan men geen zinvolle beweringen formuleren. Christian wijst er op dat het, indien men in het geheel geen beschrijvende uitspraken wil doen, onmogelijk wordt om de *context* van religie uit te leggen.<sup>150</sup> Feitelijk heeft men wel degelijk methoden om mensen op weg te helpen. Men moet zich evenwel realiseren, schrijft Christian, dat men, als men over Brahman, Nirvana of God spreekt, het niet over fysische objecten heeft.<sup>151</sup> Christian meent een dergelijk misverstaan van religieus taalgebruik te ondervangen door over 'open concepts' te spreken, die principieel voor verbetering vatbaar zijn. Hij houdt dus vast aan de cognitiviteit van religieus taalgebruik. In zekere mate zijn *beliefs* bespreekbaar.

In hoeverre kan men tot beslissingen over de waarheid van religieuze beweringen komen? Het probleem in het gesprek tussen religieuze tradities over de meningsverschillen is dat het verschil van mening ook verschil van inzicht met zich brengt over de waarde van argumentatie; men heeft 'different rules for relevance and consistency'.<sup>152</sup> Een intern leergeschied in een traditie kan men aan de interne regels van een traditie beslechten.<sup>153</sup> Extern verschil van inzicht kan niet met behulp van neutrale, supra-religieuze regels worden beslecht. Er bestaat geen 'master-norm', die andere normen fundeert, waaraan men alle levensbeschouwing dan zou kunnen toetsen.<sup>154</sup> Dat wil echter nog niet zeggen dat er over leergeschieden geen gesprek mogelijk is. In de eerste plaats leggen tradities zelf normen aan. Die normen zijn niet arbitrair. Er is verschil tussen beweringen die niet aan criteria gebonden zouden zijn, en beweringen die aan normen gebonden zijn die binnen een levensbeschouwelijke context in acht worden genomen.<sup>155</sup> Deze laatste beweringen zijn niet arbitrair. Ten tweede, bij nader onderzoek blijkt dat mensen wel degelijk bepaalde normen in acht nemen. Die normen kunnen worden bediscussieerd. Men kan blijkbaar argumenten leveren.<sup>156</sup> Het ontbreken van een 'master-norm' houdt in dat er nimmer definitieve beslissingen kunnen worden genomen.<sup>157</sup>

Bij de waarheidsvraag gaat het om een zekere *harmonie tussen denken en werkelijkheid*, schrijft Christian.<sup>158</sup> Daarom claimen religieuze tradities, zodra ze iets over het statuut van de werkelijkheid beweren, algemeengeldigheid. Indien men aanspraak maakt op algemeengeldigheid, maar de discussie over de beweringen niet kan beslissen, rijst de vraag hoe men van een dergelijk geloof zeker kan zijn. In verband

met de kwestie van de zekerheid van geloof onderscheidt Christian drie lagen in een religieuze levensbeschouwing: 1. 'basic proposals' en 'doctrinal propositions', waarbij men van 'reasonable certainty' kan spreken; 2. 'illuminating suggestions' die men met het hele hart aanvaardt; en 3. 'basic suppositions', waarvan men 'unquestioned' uitgaat.<sup>159</sup> Religieus kennen ligt dus op meer niveaus. De zekerheid is volgens Christian niet op alle niveaus van gelijke aard. Op het derde, diepste niveau, liggen overtuigingen waarvan men vast overtuigd is. De 'basic suppositions' liggen ten grondslag aan het denkproces waarin mensen tot conclusies komen.<sup>160</sup> Men denke hierbij aan Wittgenstein's opmerkingen over geloofsvoorstellingen waarbij mensen leven. Op het niveau van de formuleringen en dogmata is discussie mogelijk; deze discussie en de openheid voor alternatieve formuleringen schaadt de diepe zekerheid echter niet. Een deel van de geloofsinhoud van een religie behoort tot deze *basic suppositions*; indien men die niet deelt, is men niet religieus, schrijft Christian. Het niveau van de *basic suppositions* is nauwer met het geheel van de ervaring verbonden dan het niveau van de *propositions*.<sup>161</sup> In de opvatting van Christian speelt de ervaring een grote rol in geloof. Hij acht *propositions* secundair ten opzichte van de ervaring. *Propositions* zijn *pogingen* zijn om de ervaren werkelijkheid te omschrijven. Zo schrijft hij dat men bijvoorbeeld met zijn hele hart de figuur van Christus kan beamen, zonder van elk dogma zeker te zijn. De reden daarvan is dat Christus en Boeddha een rol spelen in de ervaring; en, hoe hoog Christian de *propositions* ook schat: de leer is niet zelf de ervaring.<sup>162</sup>

De visie van William A. Christian is in meer dan een opzicht verhelderend. Gedachten die wij in het analytische deel zullen uitwerken zijn de onderscheiding van niveau's van kennis, de verwijzing naar ervaring en de idee van onbeperkt primaat van een bepaalde zaak boven alle andere zaken. Op grond van de beschrijving van de religieuze kenleer in Deel II zullen we vijf wijzen van spreken over waarheid in religie onderscheiden; we zullen vooral de antropologische basis van de ervaringen die religie dragen, uitwerken. We zullen bepaalde nuances aanbrengen in het spreken over het 'primaat' in religie. Een andere correctie die op de visie van Christian moet worden aangebracht, is dat religieuze tradities minder duidelijke regels hebben om interne meningsverschillen te beslechten dan hij doet voorkomen. Ook dit kan door een nuancering van de idee van een 'primaat' worden verhelderd. In dit hoofdstuk bespreken we nu een visie die min of meer tegengesteld is aan die van Christian. We richten onze aandacht nu op Wilfred Smith, die juist alle nadruk legt op het punt waarin alle religies (voorzover ze aan hun intentie beantwoorden) overeenkomen: *faith*.

### 3.2. Wilfred C. Smith: 'faith as a generic category'

Sinds zijn studie *The Meaning and End of Religion* (1962) heeft Wilfred Smith met vasthoudendheid gepleit voor een open ontmoeting van mensen uit diverse religieuze tradities. Tegenover een starre opvatting van religie onderstreept hij de beweeglijkheid van religieuze tradities, tegenover een objectiverende visie de persoonlijke elementen in geloof, tegenover een antithetische houding een dialogische benadering van anders-gelovigen. Het is zijn streven geweest te bevorderen dat men vanuit de

ene religie niet meer over de andere schrijft zonder de ander te horen en zelfs inspraak te geven. Zo probeert Smith een houding te vinden voor gelovige mensen die zich bewust zijn van het feit dat er vele religieuze tradities zijn, en dat elke religieuze traditie ook in zichzelf een bont geheel is.<sup>163</sup> Hij staat mondiale theologie voor; geen neutrale theologie, maar een vorm van theologie die men bedrijft vanuit de traditie waarin men staat, waarbij men zoveel mogelijk tracht te leren van de inzichten waartoe andere tradities zijn gekomen. Uitgaan van eigen (exclusief) gelijk is parochiaal. Wie mensen uit andere religieuze tradities werkelijk heeft ontmoet, die weet dat zij oprecht gelovig kunnen zijn en in hun religie heil kunnen vinden, net als mensen uit de traditie waarin men zelf staat.<sup>164</sup> De religieuze ervaring is contextueel en situationeel bepaald; culturele verschillen vinden daarom hun neerslag in de religieuze tradities.<sup>165</sup> Dit inzicht relativeert verschillen.<sup>166</sup> Smith vergt respect voor anders-gelovigen. De één achte de ander uitnemender dan zichzelf. Naast de loyaliteit tegenover mede-gelovigen staat echter de loyaliteit ten opzichte van de eigen traditie. Smith onttrekt zich daar niet aan. Smith zelf staat in de christelijke traditie.<sup>167</sup> Men vindt deze beide loyaliteiten verwoord waar Smith schrijft dat het zijn intentie is om christelijk te participeren in het geheel van de geschiedenis,<sup>168</sup> dat wil zeggen Gods geschiedenis met alle mensen.<sup>169</sup>

Wilfred Smith probeert de eenheid van 'geloof' te verbinden met de veelheid van geloofsexpressies en -belevingen. Hij gebruikt daarvoor het onderscheid tussen de termen *faith* en *belief*. Geloof ('faith') is 'generic', een kenmerk van de *genus* mens. Mensen hebben — ieder op eigen wijze — God aanbeden, al is het ook in de vorm van idolen.<sup>170</sup> Overal waar mensen waarheid spreken, overal waar zij goed doen, kan men de hand van God herkennen, want Hij is de Waarheid.<sup>171</sup> Overal heeft God tot mensen gesproken, meent Smith.<sup>172</sup> Religies zijn de antwoorden van mensen op Gods spreken. Religieuze tradities vormen de cumulatieve neerslag van menselijke reacties op Gods initiatief.<sup>173</sup> Men kent de openbaring van God nooit los van het menselijke antwoord en de menselijke interpretatie.<sup>174</sup> De geschiedenis van de religies is een 'divine-human complex'.<sup>175</sup> God openbaart zich dus niet exclusief in één openbaring. Hij openbaart geen openbaring, maar zichzelf, aan mensen, midden in hun bestaan.<sup>176</sup> Mensen kunnen de stem van God horen in hun heilige boeken, zoals moslims in de Koran en christenen in de bijbel.<sup>177</sup>

In het bonte geheel van een religieuze traditie gaat het uiteindelijk om de kern ervan, dat is het persoonlijke geloof van mensen: *faith*. Men kan het geloof van een mens nooit los van de uitdrukkingsvormen ervan, in rite, gebed en belijdenis, leren kennen.<sup>178</sup> *Faith* is dus het primaire fenomeen; *beliefs* zijn secundair.<sup>179</sup> Mensen geloven geen proposities; ze geloven in God. Ze houden God voor waar; God is de waarheid.

Hoe kan men *faith* verder omschrijven? Smith meent dat men er om principiële redenen geen definitie van kan geven.<sup>180</sup> Zodra men er iets inhoudelijks over zegt, verstrikt men zich in de verschillen die *beliefs* met zich brengen. Hij wil wel een open omschrijving geven: *faith* is alles wat een traditie voor de *insider* betekent.<sup>181</sup> Smith geeft in zijn werk zeer veel aanduidingen van wat hij onder *faith* verstaat, zoals: *faith* is wat het universum voor iemand betekent (in het licht van de traditie waarin een gelovige staat); 'faith is man's participation in God's dealing with humankind'; of: de

capaciteit van mensen om zich aan het transcendente te wijden.<sup>182</sup> *Faith* omvat inzicht in heel de werkelijkheid, in het universum. Dus hangen alle dingen in het leven ermee samen. Geloofsovergave gaat samen met een bepaalde levenshouding.<sup>183</sup> Het geheel van de geschiedenis van de mensheid in aanmerking nemende, meent Smith te kunnen stellen dat *faith* een algemeen menselijke kwaliteit is. Feitelijk is het volgens Smith de essentiële menselijke eigenschap; deze eigenschap is constitutief voor het menselijk bestaan.<sup>184</sup> Enerzijds wijst Smith zo op iets algemeen menselijks; anderzijds wil hij de pluraliteit van religies handhaven: het *faith* van de één is niet gelijk aan het *faith* van de ander.<sup>185</sup> Vandaar dat hij in de omschrijving van *faith* naar zowel het transcendente als de traditie verwijst. Op dit punt heeft men Smith wel gekritiseerd. Sharpe heeft er tegenover Smith op gewezen dat er geen uniforme *faith* bestaat, dwars door de religies heen. Op deze kritiek zou Smith kunnen antwoorden, dat dit precies zijn gezichtspunt is. Hij wil niet van de essentie van religie spreken.<sup>186</sup> Zo probeert Smith in zijn beschouwingen over *faith* zowel de pluraliteit als het algemeen-menselijke recht te doen. Soms legt hij de nadruk op de overeenkomsten van het geloof van mensen, dan weer op de verschillen ertussen. Soms schrijft hij: het geloof van de één lijkt meer op dat van de ander dan men gewoonlijk denkt; geloof is betrekkelijk constant.<sup>187</sup> Dan weer legt hij nadruk op de vele soorten geloofsbeleving. Het constante in de geloofsovergave is dat men in relatie treedt met de éne God; het variabele dat de geloofsbeleving tot in het punt waarin men met God in contact treedt toe, steeds door omstandigheden en traditie is bepaald. Daarom is er in *faith* zowel algemeenheid als pluraliteit.<sup>188</sup> Vanwege de algemeenheid ervan wil Smith slechts over *faith* in het enkelvoud spreken.<sup>189</sup>

Hiermee acht Smith wat religieuze tradities zeggen niet onbelangrijk. De kwestie van elkaar al dan niet uitsluitende of aanvullende beweringen is echter buitengewoon gecompliceerd.<sup>190</sup> Een eerste complicerende factor is dat cumulatieve tradities een omvattend karakter hebben. Het geheel is van invloed op de betekenis van woorden en uitspraken.<sup>191</sup> Terzijde: men vindt deze constatering ook al bij Hendrik Kraemer.<sup>192</sup> Terwijl Kraemer uit dit inzicht besluit dat bijvoorbeeld *bhakti* en *pistis* geheel verschillende categorieën zijn,<sup>193</sup> acht Smith het *faith* van de één vergelijkbaar met het *faith* van de ander; de verschillen tussen de tradities zitten z.i. meer in de *beliefs*. Een tweede complicatie bij de vergelijking van geloofsuitspraken is dat proposities niet in zichzelf waar of onwaar zijn. Beweringen hebben hun betekenis voor mensen in het kader van de communicatie waaraan ze dienstbaar zijn. Mensen kennen geen beweringen, maar de werkelijkheid, waarnaar de beweringen (contextueel) verwijzen.<sup>194</sup> Religieuze symbolen, mythen en metaforen hebben hun betekenis niet in zichzelf maar in het proces van het kennen van de realiteit.<sup>195</sup> Vanwege deze twee factoren is het vergelijken van religieuze *beliefs* moeilijk.

Smith ontkent het belang van *beliefs* niet.<sup>196</sup> Geloof is en blijft echter primair; Smith schrijft dat 'geloven' en verwante woorden als *belief* komen van 'liefhebben', zoals *credo* van *cor do*.<sup>197</sup> Het gaat primair om God liefhebben en pas secundair om proposities. Dit besef is z.i. in de westerse cultuur vervaagd. De voorstelling van geloof heeft een lange ontwikkeling doorgemaakt, waarin het verschoven is van God liefhebben, via het voor waar houden van de leer, naar het voor waar houden van onzekerheden en ongerijmdheden.<sup>198</sup> Om verantwoord en ter zake over geloof te

spreken, moet men *beliefs* weer aan *faith* koppelen. Boeddhisten geloven niet dat de *dharma* waar is, maar bemerken dat de zaken in het leven zo toegaan als het in de *dharma* wordt voorgehouden.<sup>199</sup> Bij de bestudering van beweringen van religieuze tradities is de eigenlijke vraag daarom niet welke visies mensen nu precies voor waar hielden, maar aan welke vorm van geloofsovergave een bepaald *belief-system* structuur gaf en waardoor dit *faith* werd voortgebracht.<sup>200</sup>

Dit betekent niet dat Smith de keuze voor het ene of andere *belief-system* triviaal acht.<sup>201</sup> De *beliefs* doen er wel toe. *Faith* komt niet los van begripelijkheid voor.<sup>202</sup> Intellectuele integriteit stelt eisen.<sup>203</sup> We komen daarop terug.

Wat betreft de bestudering van religies meent Smith dat men oog moet hebben voor de onderlinge beïnvloeding van de religies. In feite is het niet erg nauwkeurig om van religies als *cumulatieve tradities* te spreken — de term die hij smeedde en die door velen werd overgenomen. De term suggereert nog teveel dat religieuze tradities afzonderlijke grootheden zijn. Dat zijn zij niet. In feite is er één geschiedenis van de mensheid, die tegelijk de geschiedenis is waarin God zijn heil aan mensen geeft.<sup>204</sup> Alle gelovigen participeren in deze ene geschiedenis.<sup>205</sup> Deze stromingen hangen zozeer samen, er is zoveel interactie, dat men in de bestudering van de godsdiensten moet aanleren om vanuit het geheel te denken. Smith acht het ongeoorloofd om vanuit de ene religie een visie op de andere religies te ontwerpen.<sup>206</sup> Dat is teveel vanuit het ene bolwerk naar het andere geredeneerd. De theologie moet mondiaal en godsdienstwetenschappelijk worden. De 'comparative religion', zoals hij die voorstaat, is 'the profound self-awareness of man in his and her unintegrated wholeness'.<sup>207</sup> Deze godsdienstwetenschap loopt uit op mondiale theologie; de waarheidsvraag komt in het zicht! De reden daarvoor is dat men bij de bestudering van het geleefde geloof van anderen vanzelf tot de vraag komt wat men van de ander kan leren.

In dit verband stelt Smith de vraag naar de mogelijkhedenvoorwaarden van het verstaan van mensen uit andere religieuze tradities. Men moet proberen om in de huid van de ander te kruipen en met de ogen van de ander te kijken.<sup>208</sup> Smith acht zulk begrijpen mogelijk.<sup>209</sup> Het is zijn veronderstelling dat de mensen, hoe verschillend zij ook zijn, uiteindelijk één zijn.<sup>210</sup> Mensen leven in dezelfde wereld; wie bijvoorbeeld iets van de *Gita* probeert te begrijpen, leert iets over de wereld waarin hij ook zelf leeft. De mogelijkhedenvoorwaarde van het verstaan van anderen ligt in het menselijke *corporate self-consciousness*.<sup>211</sup> Dit zelfbewustzijn is transcultureel, kritisch en mondiaal.<sup>212</sup> Omdat het in dit zelfbewustzijn om het gemeenschappelijk menselijke gaat, ligt in deze gedachte besloten dat men in de studie van de vele vormen van *faith* moet trachten het eigen geloof te verrijken.<sup>213</sup> Als men erin slaagt om tot een synthese van inzichten van anderen met het eigen geloof te komen, dan brengt men slapende facetten van het eigen bestaan aan het daglicht.<sup>214</sup> Op deze voorzichtige manier is de waarheidsvraag in de studie van religieuze tradities in het geding.

Men moet echter beseffen dat het doel waarnaar men in de dialogische studie van religie op weg is, niet bereikt wordt. Niemand kan alle religies overzien om in z'n eentje uit te maken wat er waar is!<sup>215</sup> In een dialogisch proces kan men proberen de waarheid zo dicht mogelijk te benaderen.<sup>216</sup> Ieder staat in de eigen religieuze traditie.



Participatie in de religieuze geschiedenis is zelfs een voorwaarde om geloof van een ander te begrijpen. Daarom kan men met een gerust hart als islamiet of christen de godsdienstwetenschap beoefenen. Smith zelf schrijft dat hij in deze studies het inzicht dat de verlossing van de mensen door Jezus Christus is bewerkt, wil bewaren.<sup>217</sup> Juist omdat in Jezus blijkt dat God een God van Liefde is, strekt het heil van God zich z.i. uit tot boeddhisten, hindoes en moslims.<sup>218</sup>

Tot slot gaan we in op Smith's visie op de waarheidsvraag. Oxtoby schrijft dat er in het werk van Smith drieërlei waarheidsbegrip voorkomt.<sup>219</sup> *Existentiële waarheid* noemt Oxtoby dat de participanten aan een religieuze traditie de geloofsovergave die deze traditie bemiddelt, waar bevinden. *Moreel* noemt hij die waarheid die waarnemers aan een religieuze traditie toekennen als deze traditie naar hun oordeel overeenstemt met de wil van God. En *propositioneel* is de waarheid van *beliefs* als die waar zijn. Steeds meer, zo voegt Oxtoby eraan toe, gaat Smith spreken over God als de Waarheid van wie alle overige waarheid is afgeleid. Inderdaad is de visie van Smith verwant aan die waarheidsopvatting uit de westerse traditie waarin God *ens verum* wordt genoemd.<sup>220</sup> God is de Waarheid.<sup>221</sup> *Faith*, schrijft Smith, is 'saying 'yes' to the truth'.<sup>222</sup> Een religieuze traditie kan men waar noemen indien zij de ervaring van God, de Waarheid, goed bemiddelt.<sup>223</sup> Smith is uiterst terughoudend om criteria voor goede of ware religie te noemen. Hij suggereert dat een criterium om tot een oordeel over religieuze systemen te komen zou kunnen liggen in de mate waarin een bepaald systeem iemand helpt om in een rechte relatie te komen met zichzelf, zijn naaste en het universum — daarbij inbegrepen (voorzover het om het niveau van ideeën gaat) de relatie middels intellectueel begrip.<sup>224</sup> Ook al legt Smith alle nadruk op *faith*, *belief* doet ertoe. Hij schrijft:

'if it is to be faithful, (it must) be the closest approximation to the truth of which one's mind is capable'.<sup>225</sup>

Niet alle religies en niet alle *beliefs* zijn volgens Smith even waar.<sup>226</sup> Als men bedenkt dat proposities hun waarheid niet in zichzelf hebben, wil Smith best zeggen: 'some potential beliefs are truer than others'.<sup>227</sup>

Smith is uiteraard uiterst terughoudend om over tegenspraken tussen religies te spreken. Hij wil, ten eerste, niet massief over 'een religie' spreken, die iets zou beweren. Daarvoor zijn religieuze tradities te weinig eenvormig. Vervolgens maakt hij bezwaar tegen de pretentie in de term waarheidsaanspraken.<sup>228</sup> Mensen geven getuigenis van de waarheid, ze wijzen steeds aspecten van de *multi-faceted truth* aan, die bij nadere analyse niet zo tegenstrijdig blijken als op de eerste indruk. Smith pleit ervoor om in een dialogische studie van de religie gezamenlijk verder te zoeken naar de Waarheid.

Men kan vragen stellen bij de visie van Smith. Hij is ruimhartig. Elke aanspraak op exclusieve kennis omtrent God is hem vreemd, maar toch kent hij unieke kennis toe aan de traditie waarin hij staat. Als men hem zou vragen of hij hierin niet inconsequent is, zou zijn antwoord vermoedelijk zijn dat elke traditie unieke inzichten heeft. Hij is soms zo geïnterpreteerd dat hij aan *beliefs* geen waarde zou toekennen. In feite komt *faith* z.i. niet zonder *beliefs* voor. Wel accentueert hij *faith* ten koste van

*belief*. Het komt mij voor dat Smith uiterst belangrijke inzichten naar voren brengt, al plaatst hij de religies meer op één lijn dan met de werkelijkheid overeenstemt.

### 3.3. *John Hick: religies als visies op God en wereld*

Hick heeft als een van de eerste naoorlogse godsdienstfilosofen op het belang van de ontmoeting der religies gewezen. Meer dan een eeuw lag de belangrijkste uitdaging voor het christendom in de opkomst van de natuurwetenschappen en techniek. Nu de diverse culturen steeds meer met elkaar te maken krijgen is de plaatsbepaling van het christendom in de wereld der religies een eerste opgave. Het gevaar van de veelheid van religieuze tradities, waar Hick steeds weer op wijst, is de trivialisering van religie: als men zoveel verschillende dingen van God kan zeggen, zal het dan wel waar zijn? Wat men gelooft, hangt ervan af waar men is geboren — zo kan men vele malen bij Hick lezen. Men kan niet volhouden dat er geen heil is buiten de eigen religie. Als christen schrijft Hick — opnieuw: vele malen — over het parochialisme van de uitdrukking *extra ecclesiam nulla salus*. Er is heil buiten kerk en christendom; ieder kan dat zien. Schoorvoetend erkennen veel christenen dat ook wel; maar om de uniciteit en exclusiviteit van het christendom te kunnen vasthouden, bouwt men allerlei onwaarschijnlijke hypothesen aan het gebouw van de eigen theologie. Of men nu over de verborgen Christus van de hindoes of over anders-gelovigen als anonieme christenen spreekt, men wil het onverenigbare samennemen: enerzijds handhaaft men de exclusiviteit van het christelijke heil; anderzijds erkent men het heil onder andere religies. Juist zoals het ptolemeïsch wereldbeeld niet kon worden gered door gekunstelde aangroeiels, zo kan dit christendom-‘centered’ wereldbeeld niet worden gered. Het moet worden vervangen. Niet het christendom is het centrum der religies, maar God. Hick pleit voor een ‘*God-centered*’ heroriëntatie binnen de religies, waarin men ruimhartig erkent dat er vele wegen naar het heil voeren.

Binnen geloof onderscheidt Hick *fides* en *fiducia*. Het geloofsvertrouwen berust op het geloof (*fides*) dat God bestaat en vertrouwenswaardig is.<sup>229</sup> In veel is Hick het met Smith eens, maar niet met Smith’s waarheidsbegrip, dat hij personalistisch acht. Hick omschrijft het als volgt: ‘right relationship to reality’.<sup>230</sup> Met dit personalistische waarheidsbegrip lost Smith het vraagstuk van de botsing der meningen tussen religieuze tradities z.i. niet op. Hick kan een eind met Smith meegaan. Toch houdt hij vast aan de claim van ware kennis. Als Smith schrijft dat het christendom of het hindoeïsme niet waar *is*, maar waar kan *worden* omdat het iemand helpt God te ervaren, dan is dit voor Hick niet genoeg:

‘For surely ‘Christianity’ or ‘Hinduism’ can only *become* true in the personalistic sense because they are already true in another, more universal and objective though less existential sense’.<sup>231</sup>

Ofschoon kennis een subjectief aspect kent, heeft zij een objectief karakter. Kennis is objectief in deze zin dat ze ‘hetzelfde is voor iedereen’.<sup>232</sup> Hick laat dus de claim dat religie kennis verschaft niet vallen. Hij omschrijft *faith* als volgt:

‘religious’ faith is seeing and experiencing the world as being under the ultimate control of sovereign personal Love’.<sup>233</sup>

Uitgaande van deze omschrijving van geloof geven we in wat volgt de visie van Hick weer.

Uit deze omschrijving blijkt dat geloof op ervaring berust. God is transcendent; daarom is de ervaring van God voor de gewone gelovige niet onmiddellijk.<sup>234</sup> Mensen hebben, zoals Hick schrijft, een 'sense of the presence of God'.<sup>235</sup> Deze ervaring berust op het menselijk vermogen om een situatie als geheel waar te nemen.<sup>236</sup> Men neemt dan de betekenis van een situatie waar. In deze ervaring van 'significance' ervaart men volgens Hick:

'that fundamental and all-pervasive characteristic of our conscious experience which *de facto* constitutes for us the experience of a 'world' and not of a mere empty void or churning chaos'.<sup>237</sup>

Er zijn dus bepaalde ervaringen waarin en waardoor de mens het transcendente ervaart; in die ervaring wordt het bestaan als zinvol ervaren. Het transcendente kan — als oneindige — niet onmiddellijk worden ervaren; daarom is de ervaring van God steeds door andere ervaringen bemiddeld.<sup>238</sup>

Omdat de ervaring van God bemiddeld wordt door andere ervaringen, is menselijke godskennis steeds een *interpretatie* van de religieuze ervaring.<sup>239</sup> Religie is een manier om de werkelijkheid te zien. Hick herinnert aan de visie van Ludwig Wittgenstein.<sup>240</sup> Hij stemt met Wittgenstein in dat men de dingen op meer manieren kan ervaren. Hick maakt bezwaar tegen de uitwerking die D. Z. Phillips aan Wittgenstein's visie geeft. Phillips miskent z.i. dat religieuze uitspraken kennis claimen; zij pretenderen een feitelijk karakter te hebben.<sup>241</sup> Het gaat om de waarheid. Intussen is alle kennen van de werkelijkheid een interpreterend kennen. De gebeurtenissen die men meemaakt, zijn principieel ambigu; zij laten meer interpretaties toe.<sup>242</sup> Gelovige mensen ervaren in bepaalde situaties de aanwezigheid van God. Deze ervaring gaat soms samen met het gevoel van morele verplichting, soms ook met een gevoel van majesteitelijke schoonheid.<sup>243</sup> Geloof berust niet op intellectuele redeneringen, maar op een wijze van ervaren van de werkelijkheid. Alle ervaren is ervaren *als*. Religieuze ervaring deelt in de algemene structuur van menselijke kennis. *Faith* omvat een interpretatief moment: men leert de werkelijkheid te ervaren als gedragen door het transcendente.<sup>244</sup>

Een dergelijke *visie* op de werkelijkheid komt tot stand door een " 'divine-human encounter', a mediated meeting with the living God".<sup>245</sup> Hick beschouwt de geschiedenis van de religies als de geschiedenis van God met mensen. Steeds nadrukkelijker ruimt Hick een plaats in voor alle religieuze tradities. Alle religieuze bewegingen maken deel uit van één grote goddelijke beweging van zelfopenbaring aan de mensheid.<sup>246</sup> De diverse religieuze tradities zijn geen werkelijke rivalen, maar uiteenlopende manieren waarop mensen de openbaring van God hebben opgevat.<sup>247</sup> Hick omschrijft *religie* als volgt:

'the understanding of the universe, together with an appropriate way of living within it, which involves reference beyond the natural world to God or gods or to the Absolute or to a transcendent order or process'.<sup>248</sup>

Omdat het om het transcendente gaat, kan men er niet letterlijk over spreken. Daarom moeten mensen begrippen munten ter aanduiding van deze bijzondere werkelijkheid. Deze begrippen hebben twee kanten. Hick noemt ze iconen, waardoorheen men God kent.<sup>249</sup> Maar hij noemt ze ook idolen; ze worden gemakkelijk zelf aanbeden. Ze zijn nodig, want het Ultieme kan slechts onder bepaalde aspecten aanbeden worden.<sup>250</sup>

De diverse religieuze tradities zien de werkelijkheid vanuit andere gezichtshoeken. De 'infinite divine reality' wordt vanuit diverse culturele kaders ervaren en benoemd.<sup>251</sup> Zo divers als de culturen zijn, zo uiteenlopend zijn de religies. Enerzijds beschouwt Hick de ervaren werkelijkheid dus als principieel ambigu; er is ruimte voor meer interpretaties. Anderzijds ligt één reden waarom mensen verschillend interpreteren, in de veelheid van culturele tradities.<sup>252</sup> Alle religieuze tradities hebben grote ontwikkelingen doorgemaakt. Men kan er geen 'wezen' in aanwijzen. Het vaste element in een traditie is het begin, de originele inspiratie die aan de traditie ten grondslag ligt. Vanuit het beginpunt zijn de religies onder invloed van allerlei omstandigheden in vele richtingen uitgegroeid. Het is niet onmogelijk dat zij in onze tijd door meer onderling contact weer naar elkaar toe kunnen groeien.<sup>253</sup> Wellicht zal men na verloop van tijd net zo tegen de diverse religieuze tradities aankijken als nu in Europa en Noord-Amerika tegen de uiteenlopende christelijke denominaties.<sup>254</sup>

Is dan elke religie even goed? Niemand zal dat zeggen, schrijft Hick. Ieder weet wel hoezeer het goede en het kwade als in heel het menselijk bestaan ook in de religies zijn vermengd. Niet alle religie is goed. Maar de religies waarin mensen eeuwenlang heil hebben gevonden, moeten iets van waarde hebben. Het is waarschijnlijk, meent Hick, dat elke conceptie uit een grote en lange traditie die het menselijk geloof eeuwenlang heeft gedragen, een werkelijke ontmoeting met de goddelijke realiteit bemiddelt.<sup>255</sup>

De vraag rijst hoe een dergelijke visie op de werkelijkheid tot stand is gekomen. Hick kent grote betekenis toe aan de stichters van godsdiensten. Zij hebben als weinig anderen iets ervaren van de goddelijke werkelijkheid. Door de aanstekelijkheid van hun godservaring is een religie ontstaan. Latere grote geesten hebben de nieuwe bewegingen geconsolideerd.<sup>256</sup> Hick gaat uitvoerig in op de vraag op welke gronden mensen zich door dergelijke 'middelaars' lieten leiden. Hij noemt drie redenen. Zij hadden een visie op God en op hoe mensen moesten leven. Hun *moraal* sloot aan bij die van de cultuur waarin zij leefden; anders zouden zij onverstaaenbaar zijn geweest. Zij leefden overeenkomstig hun leer. De samenhang tussen hun leer en leven maakte indruk. Hick meent dat men een 'middelaar' aan een ethisch criterium kan herkennen. Een tweede reden om een godsdienststichter te geloven ligt in de veelbelovende, diepe en boeiende nieuwe *visie* op de werkelijkheid die hij verschaft. Ook met betrekking tot deze nieuwe visie was er een nauwe samenhang tussen de nieuwe boodschap en de fundamentele inzichten van de betreffende cultuur.<sup>257</sup> Anders was de nieuwe boodschap onbegrijpelijk. Een derde element dat de stichters plausibel maakten, was de *transformerende kracht* van de nieuwe visie op de werkelijkheid.<sup>258</sup> Ook bij de 'middelaars' tussen de goddelijke realiteit en de overige mensen wijst Hick dus op de tweepoligheid van de ervaring; hun ervaring betrof het transcendente; toch bleef het, hoe bijzonder ook, de ervaring van mensen die bepaald waren door hun tijd en cultuur.

Omdat religies aanspraak op waarheid maken, is het onvermijdelijk dat mensen hun geloof proberen te doordenken. Zo ontstaat de leer. Hick verzet zich tegen een verzelfstandiging van de leer tegenover het *faith*. God openbaarde geen proposities, maar zichzelf — zo kan men herhaaldelijk bij hem lezen. De doordenking en systematische formulering van geloof is altijd secundair. Theologie is mensenwerk. Als zodanig is de theologie tijdbepaald en wordt ze beïnvloed door de cultuur waarin ze staat.<sup>259</sup> Hick gaat meermalen in op de christologie. Op dit punt heeft hij, juist onder invloed van zijn studie van andere religieuze tradities en zijn praktische bemoeienis met de Raad van Godsdiensten in Birmingham, een belangrijke ontwikkeling doorgemaakt.<sup>260</sup> Aanvankelijk schreef hij over het geloof van Jezus en het geloof *in* Jezus, over Jezus als in één of andere zin zowel God als mens.<sup>261</sup> In latere publicaties geeft Hick er blijk van dat hij de christologie als een latere dogmatische constructie beschouwt.<sup>262</sup> Het is een mythe dat Jezus de geïncarneerde God is. Mythen zijn niet letterlijk waar. Ze evoceren een bepaalde houding bij de hoorder; ze hebben een praktische betekenis. Dat mensen door Jezus God als hemelse Vader hebben gevonden, wordt mythologisch uitgedrukt door te zeggen dat hij de geïncarneerde Zoon van God was.<sup>263</sup> Zo opgevat houdt het verhaal over Jezus geen exclusieve waarheidsaanspraken van de christelijke traditie in.

Met instemming citeert Hick de hindoe gedachte 'Whatever path men choose is Mine'.<sup>264</sup> Ondanks alle verschil tussen de religies is wat men in de diverse vormen van aanbidding doet z.i. in essentie hetzelfde.<sup>265</sup> Men bidt tot het ene goddelijke.<sup>266</sup> Omdat alle godsdiensten behoren tot de éne geschiedenis van het goddelijke met de mensheid, kunnen zij in een *global theology* veel van elkaar leren.<sup>267</sup> Hick meent dat ze tezeer verschillend zijn om ooit één te worden. Elke religie moet exclusieve aanspraken op waarheid laten vallen. Hiermee is niet ontkend dat elke religie uniek is. Het is bijvoorbeeld de gift van het christendom aan andere mensen dat zij door kennis van de figuur van Jezus hun relatie tot God kunnen verdiepen.<sup>268</sup> In elke religie is iets van grote waarde gezien — ook al is het geloof van de meeste aanhangers van een religie zeer middelmatig en komt het telkens tot ontsporingen. Men kan van elkaar leren zonder elkaar te bekeren.<sup>269</sup>

Ondanks alle moois dat er over de collegialiteit van de diverse religies te melden valt, meent Hick dat er meningsverschil tussen religies mogelijk is en ook feitelijk bestaat. Hij verwijst daarvoor naar het werk van W. A. Christian.<sup>270</sup> Religies gaan weliswaar terug op ervaringen van dezelfde goddelijke werkelijkheid; ze interpreteren die echter op verschillende manieren. Daardoor is er tegenspraak mogelijk. Hick somt drie mogelijke soorten verschillen tussen religies op.<sup>271</sup> a) Verschillen inzake de wijze waarop men de goddelijke werkelijkheid ervaart, bijvoorbeeld als persoonlijk of als onpersoonlijk. b) Verschillen in de filosofische en theologische theorieën over die werkelijkheid of over de implicaties van geloof. Zoals gezegd, deze bezinning is secundair; ze maakt ook enorme ontwikkelingen door; bedenk alleen al de veranderingen in het christendom gedurende de afgelopen 150 jaar. c) Het derde verschil ligt in de 'sleutel-ervaringen' die aan de diverse religies ten grondslag liggen. Deze ervaringen gaan terug op de stichters en de heilige boeken. Juist omdat deze mensen en boeken als heilig worden beschouwd, gaat men aanspraak maken op exclusiviteit.

Aan de basis van een religie liggen bepaalde ervaringen. Hick schrijft dat gods-

dienststichters als de Boeddha, Jezus en Mohammed elk hun bijzondere 'ontmoeting met de werkelijkheid' hadden. Hun *root-experiences* waren dermate overweldigend, dat ze door anderen als authentiek werden aanvaard.<sup>272</sup> Uit deze 'wortel-ervaringen' groeiden religieuze overtuigingen. Men moet deze systemen bezien op hun innerlijke consistentie en op de vraag of ze recht doen aan, ten eerste, de bijzondere ervaringen waarop ze teruggaan, en, ten tweede, de menselijke ervaring in het algemeen.<sup>273</sup> Elk religieus systeem richt de focus van zijn aandacht op enkele aspecten van de menselijke ervaring, maar staat betrekkelijk onverschillig tegenover andere aspecten van het bestaan. Deze gedachte lijkt mij juist; zij vergt nuancering en nadere uitwerking.<sup>274</sup>

Hick stelt de vraag of men, gegeven de aard van religieuze tradities, van 'beter' of 'slechter' kan spreken. Sommige mensen zullen hun religie zonder aarzelen boven aan de lijst zetten. Anderen zullen weigeren om van beter of slechter te spreken. Hick is het met geen van beide posities eens. Het is, droevig genoeg, evident dat er goede en slechte religie is. Hoe kan men het verschil aangeven? Daartoe moet men kijken naar de geestelijke en morele vruchten die de diverse religieuze stromingen — in al hun vertakkingen — voortbrengen. Hij beperkt zich in het betreffende artikel tot hindoeïsme, boeddhisme, christendom en islam. Elk van deze vier religies komt voort uit fundamentele ervaringen. Men kan de waarachtigheid van deze ervaringen als volgt testen:

'The test of the veridical character of such an experience must thus be the test of the larger religious totality which has been built around it. And such a test can only be pragmatic: is this complex of religious experience, belief, and behaviour soteriologically effective? Does it make possible the transformation of human existence from self-centeredness to Reality-centeredness?'<sup>275</sup>

Als visies op de werkelijkheid, 'kaarten van het universum', testen religieuze tradities zichzelf in de praktijk: oefenen zij hun soteriologische functie al dan niet uit? In de theorie kan men deze test niet uitvoeren. Wie zal oordelen welke 'religieuze beschaving' de beste is? Hoe weegt men de lijdelijkheid van de oosterse religies ten aanzien van sociaal-economische problemen af tegen de westerse hebzucht en de uitputting van de natuurlijke hulpbronnen van de aarde? Daarom, ook al is het in beginsel mogelijk dat de ene religieuze beschaving in moreel opzicht beter is dan de andere, praktisch is er geen mogelijkheid om deze afweging te maken.<sup>276</sup>

Na al zijn verzet tegen geloof in het eigen gelijk komt Hick toch tot het oordeel dat het mogelijk is dat niet elke religieuze visie op de werkelijkheid waar is. Het kan altijd blijken, schrijft hij, dat er van de vele 'kaarten' van de werkelijkheid die zijn ontworpen, maar één waar is, of dat zal blijken dat ze allemaal vervormde projecties van dezelfde realiteit zijn. De toekomst moet het leren.<sup>277</sup> De uiteindelijke verificatie is (als die er is) eschatologisch, zegt Hick ook hier.<sup>278</sup>

Uiteindelijk blijft kennis voor Hick kennis *van* de werkelijkheid. De waarheid van persoonlijk geloof (*faith*) hangt ervan af dat de werkelijkheid echt is zoals men zegt.<sup>279</sup> Daarom blijft de waarheidsvraag in zijn visie op de verhouding der religies uiteindelijk toch bestaan. Hij onderscheidt drie niveaus in de kennis:

- 1) De ervaring van de goddelijke werkelijkheid; uiteenlopende ervaringen van het Oneindige zijn *qua talis* niet tegenstrijdig.

- 2) De bewuste, overgeleverde *kennis* omtrent de goddelijke realiteit, de leer; secundair, maar noodzakelijk. Terzake van de leer is de 'global theology' noodzakelijk.
- 3) De sleutel- of openbaringservaringen die de diverse tradities eenheid verschaffen. Hier ligt volgens Hick het grootste probleem wat betreft verschillen tussen religieuze tradities.<sup>280</sup>

Met een heel aantal inzichten van Hick kunnen wij instemmen. Een aantal punten in zijn visie zijn niet geheel overtuigend. Ik noem drie punten. 1. De wijze waarop hij de incarnatie tot mythologie verklaart, lost — *godsdienswijzgerig gezien* — het probleem van de verhouding der religies te gemakkelijk op. Kan men in de godsdienswijsbegeerte een interpretatie van een christelijk dogma als de christologie geven die strijdig is met wat de meeste christelijke denkers schrijven? Verwart Hick hier 'philosophy of religion' niet met theologie? 2. Hick's driedeling in de kennis roept vragen op. In heel zijn betoog hanteert hij een tweedeling, t.w. tussen de ervaring van het transcendente en de filosofisch-theologische verwoording ervan. Onder verwijzing naar de stichters van religieuze tradities komen daar de sleutelervaringen bij. Dit zijn echter andersoortige ervaringen dan die welke Hick aanduidt als algemene ervaringen van de goddelijke werkelijkheid. Daarbij zijn vragen te stellen, zoals deze: sluiten sleutelervaringen elkaar uit of zijn zij complementair of onvergelijkbaar?; hoe verhouden sleutelervaringen zich tot de leer en tot de ervaring van de goddelijke werkelijkheid zelf? In verband met de (in beginsel) algemeen menselijke ervaringen zullen wij voorstellen om van *basiservaringen* te spreken: ervaringen die de mens fundamenteel raken omdat zij aansluiten bij fundamentele kenmerken van het menselijk bestaan. In de diverse religies worden de fundamentele ervaringen die mensen noodzakelijkerwijs opdoen, op uiteenlopende wijze geduid. 3. Als men het criterium voor de beoordeling van religie legt in de mate waarin zij *heil* brengen, dient men zich te realiseren dat men met meer concepties van heil van doen heeft. In deel III pogen wij een aantal observaties van Hick verder te voeren.

#### 3.4. *Inzichten van Wiebe en Thakur*

Tot slot willen we nog enkele inzichten vermelden van twee auteurs die eveneens over ons onderwerp hebben geschreven: Donald Wiebe en Thakur.

Donald Wiebe schrijft in *Religion and truth* uitvoerig over de vraag of religie waarheid oplevert, en, zo ja, waar de waarheid moet worden gelocaliseerd. Het doel van zijn studie is aan te tonen dat de godsdienswetenschap niet om de waarheidsvraag heen kan. Zij moet ingaan op het waarheidsgehalte van religies. Godsdienswetenschap kan alleen op de waarheidsvraag stuiten als religie waar kan zijn; ze kan zich er alleen mee inlaten als de religieuze waarheid op de een of andere manier toegankelijk is. Wiebe stelt beide kwesties aan de orde: de aard en de toegankelijkheid van religieuze waarheid.

Hij meent dat religie een 'belief-system' is, al is het dat niet primair.<sup>281</sup> Smith benadrukt het persoonlijk karakter van religie; Wiebe acht dat juist, mits het niet, zoals z.i. bij Smith zelf, ten koste van de kennis-kant van geloof gaat. Volgens Wiebe maakt Smith een radicale scheiding tussen de subjectieve en de objectieve

kant van religie.<sup>282</sup> Wij hebben gezien dat Smith ver in die richting gaat, maar zeker niet helemaal. Om steun te geven aan de gedachte dat het in religie om waarheid gaat, verwijst Wiebe naar een uitspraak van Ninian Smart dat de wereldgodsdiensten hun kracht voor een deel ontleen aan het succes waarmee zij een ‘total picture of reality’ geven, een ‘coherent system of doctrines’.<sup>283</sup> Ook al geeft menselijke kennis geen eenvoudige reflectie van de realiteit, toch slaat de religieuze leer op de werkelijkheid. Kennis wil kennis zijn van de externe werkelijkheid.<sup>284</sup> Wiebe vermeldt ook de leer van de twee waarheden, die we later uitvoeriger zullen tegenkomen bij de beschrijving van hindoe en boeddhistische opvattingen. De werkelijke religieuze waarheid ligt, zo zegt men dan, op een hoger plan, onbereikbaar voor de gewone burger; slechts ingewijden kennen de hogere waarheid. In diepere zin is de religieuze leer niet ‘waar’; hij ligt — vanaf hoger standpunt gezien — op het gebied van de wereldse waarheden.<sup>285</sup> Wiebe wijst erop dat men deze visie in feite ook in de westerse christelijke theologie kent, waar soms over ‘theologische waarheid’ wordt gesproken.<sup>286</sup> Volgens deze opvatting is de waarheid persoonlijk, en ontoegankelijk voor redelijk bewijs.<sup>287</sup> Wiebe maakt bezwaar tegen deze visies:

‘The claim that ‘religious truth’ wholly transcends questions of ‘ordinary’ truth and falsity involves such severe difficulties that it can hardly be taken seriously as support of the claim that questions of the truth of religion cannot legitimately be raised by the scientific (and possibly non-religious) student of religion’.<sup>288</sup>

Het blijkt, meent Wiebe, dat de leer van de dubbele waarheid in feite drie niveaus van kennis omvat: de objectieve, wereldlijke waarheid; vervolgens een bemiddelend niveau; tenslotte de onmiddellijke waarheid.<sup>289</sup> Wiebe meent dat de religieuze beleving, hoe esoterisch eventueel ook, steeds tot uitdrukking wordt gebracht in riten, ceremonies, muziek en ook in *beliefs* en filosofische systemen.<sup>290</sup> Anders zou er nooit discussie over religie kunnen plaatsvinden. Geloof omvat een cognitieve, theoretische component.<sup>291</sup> Wiebe stemt in met Polanyi dat er een persoonlijk ‘involvement’ in de kennis van de waarheid is; dit betekent echter niet dat men de idee van correspondentie en de objectieve aard van de waarheid moet verwerpen.<sup>292</sup> Het idee van correspondentie — hoe men het ook zou moeten uitleggen — is en blijft fundamenteel voor alle waarheidstheorieën.<sup>293</sup> Wiebe geeft een kritische bespreking van een heel aantal auteurs over ‘religie en waarheid’, die de religieuze waarheid op een ander vlak dan het propositionele localiseren. Hij laat zien hoe zij desondanks de ‘waarheid’ van een aantal proposities moeten vooronderstellen.<sup>294</sup> Of men nu zegt dat religieuze waarheid symbolisch waar is (in onderscheiding van propositioneel waar), dat religieuze waarheid een aan de werkelijkheid inherente waarheid is, of een (ware) transformatie van de persoon of een persoonlijke waarheid, steeds veronderstelt men beweringen over de werkelijkheid, meent Wiebe.<sup>295</sup> Onder verwijzing naar de bevindingen van de hermeneutische filosofie geeft Wiebe toe dat er een belangrijk persoonlijk element in de kennis aanwezig is. Dat betekent niet dat de waarheid geheel subjectief is. Met instemming citeert Wiebe: ‘There can be no domain of truth that supersedes all principles of judgment’.<sup>296</sup> Religieuze waarheid omvat meer dan de waarheid van *beliefs*, maar dit ‘meer dan’ *berust* op ‘rational correctness’.<sup>297</sup> Al zouden er verschillende ‘domains’ van waarheid zijn met verschillende principes



voor oordeelsvorming, er kan geen gebied zonder principes zijn.<sup>298</sup> Het zou ook vreemd zijn, meent Wiebe, als de godsdienstwetenschap niets kon zeggen over een van de meest belangrijke aspecten van religie: de waarheid.<sup>299</sup> Hij is, zoals gezegd, ervan overtuigd dat de godsdienstwetenschap zich niet aan een oordeel over de (on)waarheid van een religie kan onttrekken. Immers, een religieus verschijnsel is naar zijn aard anders, indien de *beliefs* die het veronderstelt, waar dan wel onwaar zijn. De werkelijke verklaring van religieuze verschijnselen kan volgens Wiebe niet aan de waarheidsvraag voorbij gaan.<sup>300</sup>

In zijn studie gaat Wiebe uitvoerig op de kwestie van waarheid in religie in. Hij bespreekt een hele reeks mensen uit de godsdienstwetenschap die hun visie op de aard van religieuze waarheid hebben gegeven. Hij vermeldt de z.g. leer van de twee waarheden uit hindoeïsme en boeddhisme. Hij geeft waardevolle observaties, zoals dat de leer van de twee waarheden (ik zou zeggen: soms) een bemiddelend tussen-niveau aanneemt. Wij zullen bij de behandeling van Jnanagarbha zien hoe dat gaat. De beperking van het boek van Donald Wiebe is echter dat hij nauwelijks te rade gaat bij wat de klassieken in de diverse religieuze tradities zelf over de aard van religieuze waarheid (in hun traditie) hebben gezegd. Daardoor blijft zijn onderzoek te beperkt. Men moet geduldig nagaan wat religieuze mensen zelf zeggen, en niet te vlug de eigen (westerse, (post-)christelijke) ideeën over godsdienst inbrengen. Deze beperking van Wiebe's studie wrekt zich op enkele punten. Ten eerste gaat Wiebe niet in op de barrières op de weg naar religieus inzicht, die religieuze tradities zelf aanwijzen. Men vergt — zoals we steeds weer zullen zien — een bepaald gedrag van mensen; anders zijn zij niet in staat om de waarheid te zien. Dit is zelfs de essentie van de strengere vormen van de leer van de twee waarheden: op het lage niveau zijn mensen vervreemd en zien zij dingen verkeerd. Wiebe erkent weliswaar dat kennis engagement vergt, maar de kwestie reikt veel dieper dan hij laat blijken. Ten tweede: Wiebe schrijft aan religieuze tradities voor dat de waarheid propositioneel moet zijn. Hij identificeert de idee van correspondentie (of: verwijzing naar de werkelijkheid) met propositionele waarheid.<sup>301</sup> Er zijn religieuze tradities waarin men zegt dat juist propositionele waarheid de open ervaring van de dingen onmogelijk maakt. Daarom moet men, zo zeggen zij, het propositionele denken overstijgen. Wiebe wijst deze gedachten af; zo zou de beoordelende godsdienstwetenschap (soms bedreven door niet-gelovige mensen), zoals hij die voorstaat, ook geen kans maken. Het komt mij kortom voor dat Donald Wiebe op tal van belangrijke punten wijst, zoals de persoonlijke component in de kennis en het engagement dat voor religieuze kennis nodig is, maar ten onrechte voorbij gaat aan de morele veranderingen die religieuze tradities eisen en te gemakkelijk een westers model van propositionele kennis aan religie voorschrijft.

Shivesh Chandra Thakur onderscheidt in religie drie soorten 'commitments': '*belief-commitments*', '*attitude-commitments*' en '*action-commitments*'.<sup>302</sup> Men neemt onder andere het bestaan van bepaalde metafysische zijnden aan. Hij omschrijft religie als volgt:

'A religion is a metaphysical theory rooted in experience and commanding deep, personal commitment to certain beliefs, attitudes, and actions on the part of its follower(s), such commitment being (or being seen as) entailed by the theory in question'.<sup>303</sup>

Thakur acht de verwijzing naar ervaring van grote betekenis. De grote religieuze tradities geven uitdrukking aan bijzondere ervaringen. In die zin geeft religie een verklaring van ervaringen, parallel aan de wetenschappelijke verklaring van ervaringen. De ervaringen die door de religies worden verklaard, zijn buitengewone ervaringen, opgedaan door unieke individuen. Door hun buitengewone ervaringen hebben mensen als de Boeddha, Jezus Christus en Mohammed voor andere mensen een nieuwe wijze van waarneming mogelijk gemaakt.<sup>304</sup> Religies helpen mensen 'coming to terms with the world'.<sup>305</sup> Na een bespreking van enkele visies op religie en taal concludeert Thakur dat er geen autonome religieuze taal bestaat; er is slechts religieus *gebruik* van taal. Binnen religie zijn er allerlei soorten taalgebruik, waaronder ook 'fact-stating'. Een aantal van de beweringen die men in de religieuze tradities doet zijn empirisch.<sup>306</sup> Andere beweringen over 'feiten' zijn van een andere orde; men kan dit 'metafysische feiten' noemen. Uit een lijst van negen thesen waarin Thakur zijn visie samenvat, citeren we wat hij vervolgens over de metafysische feiten en de ervaringen zegt:

'3. These metaphysical facts constitute the primary statements of the theory underlying a specific religion.

4. The complete theory consists of these primary statements plus many secondary utterances, including empirical assertions, and ritual exhortations, etc.

5. What turns the theory into religion is the background of relevant experiences and the deep, personal commitment of the believer to a specific policy of behaviour (seen by him to be) entailed by the theory'.<sup>307</sup>

Thakur wijst erop dat 'beweren' een taaldaad van een spreker op een bepaald moment is.<sup>308</sup> De taaldaad kan geslaagd zijn of niet; de inhoud ervan kan (on)-waar zijn. Omdat het om metafysische beweringen gaat, is de waarheidswaarde onbepaald. Soms kan ineens blijken dat er empirisch bewijsmateriaal mogelijk is, zoals momenteel wellicht met de idee van reïncarnatie.<sup>309</sup> Maar ook als de waarheid niet strikt te bewijzen is, kan een bewering als waar worden beschouwd, indien zij aan bepaalde, gespecificeerde criteria voldoet.<sup>310</sup> Ten eerste moet een theorie begrijpelijk zijn. Men moet de betekenis van religieuze beweringen begrijpen binnen de context van een bepaalde religieuze theorie.<sup>311</sup> De tweede eis die aan theorieën, al dan niet metafysisch, wordt gesteld, is dat zij consistent moeten zijn. Thakur meent dat er z.i. geen apriori criteria kunnen bestaan, volgens welke men consistentie definieert.<sup>312</sup> In religieuze theorieën komen paradoxen en puzzels voor. Religieuze theorieën maken in de loop van de tijd veranderingen door. De consistentie is niet zo klaarblijkelijk. Het is echter steeds de taak van de 'theologische' doordenking geweest om het religieuze dogma in een consistente en coherente vorm te vatten.<sup>313</sup> Terloops wijst hij erop dat er ook in de natuurwetenschappen paradoxen voorkomen. Net als — zoals Kuhn heeft laten zien — wetenschappelijke onderzoekers graag vasthouden aan het bestaande paradigma binnen hun vak, hechten gelovigen aan hun theorieën. *Beliefs* constitueren iemands fundamentele conceptuele 'framework'.<sup>314</sup> Dit is aan een soort

onderaardse test onderworpen; het staat open voor allerlei invloeden, voor nieuwe ervaringen en belangrijke gebeurtenissen.<sup>315</sup> Op die wijze worden de theorieën aangepast of verlaten. De 'dialektiek' van religieus geloof bestaat uit een samenspel van drie factoren: gissingen (intuïtie, speculatie *et al.*), 'commitment' en kritiek. Uit deze dialektiek blijkt een *basically rational logic*, op grond waarvan men geloof kan verwerpen.<sup>316</sup> Thakur meent dat het patroon in de groei en ontwikkeling van religies gelijkt op het patroon in de ontwikkeling van de natuurwetenschappen, al wordt dat proces van groei en verandering in de theorieën niet expliciet aangegeven.<sup>317</sup> Op deze wijze omvatten religieuze tradities een *body of truths*.<sup>318</sup>

Elk religieus systeem gaat van de eigen waarheid uit en is ongestvrij tegenover andere inzichten en terughoudend om andere inzichten op te nemen. De praktijk van religies is niet relativistisch. Religieuze 'belief-systems' bestrijden elkaar de waarheid. Elke religie veronderstelt dat er een *body of truths* is dat waar is, onafhankelijk is van het religieuze systeem. De transcendente realiteit waarover men spreekt, bestaat onafhankelijk van de *beliefs*. De religies staan niet toe dat hun waarheidsclaims aan de hand van zuiver seculiere criteria worden beoordeeld.<sup>319</sup> Thakur zelf stelt een minder 'ongestvrije' exclusieve visie voor, die hij aanduidt met de term *moderate form of relativism*:

'The many competing religions can all be seen as alternative descriptions of reality, no particular one of which is *known* to be true'.<sup>320</sup>

Thakur meent dat de werkelijkheid zo complex is dat elke religie bepaalde aspecten aanduidt. Geen enkel religieus systeem behoeft geheel verworpen te worden. Ze beschrijven alle dezelfde realiteit en kennen die ten dele. Hij verwijst hierbij naar de *Rigveda* die zegt: de waarheid is één, maar wijzen noemen haar bij verschillende namen. De Jains ontwikkelden een leer van de veelzijdigheid van de realiteit.<sup>321</sup> De test voor een religie is in de praktijk een praktische test: mensen maken persoonlijke keuzen; zij ontwikkelen een blik op de werkelijkheid. Al worden de regels van de kritiek en ontwikkeling van religieus inzicht niet expliciet gemaakt, ze zijn er wel degelijk.<sup>322</sup>

Op deze wijze geeft Thakur een eigen benadering van *Religion and Rational Choice*. Belangrijke elementen in zijn visie zijn dat religie niet autonoom is en onaantastbaar voor kritiek; dat er in de praktijk van het leven in de confrontatie met velerlei andere ervaringen een 'ondergrondse' toetsing plaats vindt; dat de religies geen toetsing aan de hand van seculiere criteria toestaan; dat bepaalde metafysische entiteiten binnen een religieuze theorie centrale betekenis hebben; en dat het geloof in deze zijnden met andere ervaringen is verbonden. Wel blijft het een zaak van nader onderzoek om wat voor soort ervaringen het gaat, hoe een dergelijke 'theorie' in elkaar steekt, welke haar samenhang is en welke de ontwikkelingsmogelijkheden ervan zijn. Wij hopen op dit punt iets meer helderheid te kunnen bieden. Wat betreft de verhouding tussen de religies roept de visie van Thakur de vraag op of hij in feite niet de hindoe-visie als de ware oplossing kiest. Men zou uitvoeriger moeten ingaan op de vraag of deze visie in overeenstemming is met de *beliefs* van alle grote tradities.

#### § 4. De belangrijkste discussiepunten inzake 'religie en waarheid'

Welke inzichten kunnen wij ontleenen aan het overzicht van opvattingen over religieuze kennis, dat wij in dit hoofdstuk hebben gegeven? Het gaat ons nu om de zaken die ter discussie staan. Wij vatten de belangrijkste kwesties samen.

##### 4.1. *Gaat religieuze waarheid over de stand van zaken?*

Een vast thema is of religie kennis van de werkelijkheid oplevert en, zo ja, hoe. De meesten van de besproken auteurs nemen aan dat religie op de een of andere manier naar de werkelijkheid verwijst. Als geloof vertrouwen of althans gerichtheid op het transcendente inhoudt, dan moet het transcendente 'bestaan' — hoe men het woord 'bestaan' verder ook wil kwalificeren. Wij zijn dit argument meermalen tegengekomen. Religieuze kennis betreft niet alleen het transcendente; de 'kennis' van het transcendente heeft implicaties voor de visie die men op de verdere werkelijkheid heeft. Religie heeft met heel de werkelijkheid van doen. Daarom onderscheidt men diverse soorten feiten. Sherry geeft een indeling in vier soorten feiten: 1. historische gebeurtenissen; 2. regelmatigheden in de wereld en het universum; 3. de wereld als geheel; en 4. transcendentie. Thakur spreekt over empirische en metafysische feiten. De vraag rijst hoe zich de ervaring van het transcendente tot ervaringen in de eindige werkelijkheid verhoudt.

##### 4.2. *Sommige zaken centraal*

Enkele auteurs leggen er veel nadruk op dat binnen een religieuze overtuiging bepaalde zaken van centrale betekenis zijn. Thakur spreekt van metafysische feiten, waarop de primaire beweringen van een religie betrekking hebben. Brümmer spreekt van het zinbepalend primaat van een bepaalde zaak. Christian over 'unrestricted primacy' en Pannenberg over de integratiekern van in elk geval de christelijke traditie. Wij hebben terloops al de vraag opgeworpen of men zo niet te monolithisch over een *belief-system* spreekt. We moeten nagaan hoe men tot kennis omtrent de 'unieke, centrale zaak' komt. Heeft men daarvan rechtstreeks ervaring of via andere, bemiddelende ervaringen? Hick gebruikt de term 'root-experiences'. Welke ervaringen liggen volgens de gezaghebbende geschriften of auteurs van de grote religieuze tradities zelf aan de wortel van hun inzicht?

##### 4.3. *Contradictie en overlapping van religies*

Indien men godsdiensten als afzonderlijke taalspelen beschouwt of als men aanneemt dat religies bepaald worden door één zinbepalend primaat, dan is duidelijk dat religies naast elkaar staan. In de visie van Phillips staan zij meer als 'andere werelden' naast elkaar; in de visie van Brümmer meer als alternatieve levensovertuigingen. Toch zijn er ook veel overeenkomsten tussen religieuze inzichten, dwars door de religies heen. We hebben gesteld dat men zowel de tegenspraak als de overlappingen van godsdiensten moet verklaren. De waarheid van de ene religie lijkt die van andere religies niet geheel uit te sluiten. Thakur en Hick e.a. wezen op het 'partial' karakter van religieuze kennis. Ter discussie staat dus of en hoe religieuze tradities 'unrestricted primacy' toekennen aan een bepaalde zaak. Indien het gecom-

pliceerder ligt, rijst de vraag naar de eenheid van een religieuze traditie. In de hoofdstukken 9 en 12 komen deze vragen aan de orde.

Brümmer schreef dat alle religies antwoord willen geven op laatste vragen. Op grond daarvan kan men zich afvragen welke vragen dit zijn. Kan men het spreken over laatste vragen ook in verband brengen met wezenlijke ervaringen die noodzakelijkerwijs tot het mens-zijn behoren? Ook dat zullen wij in het vervolg van deze studie nagaan.

#### 4.4. *Lagen in religieuze kennis*

Meermalen stuiten wij op de notie van lagen van religieuze kennis. Christian sprak over drie lagen (basic proposals, etc.), Smith onderscheidt het niveau van *faith* en dat van *belief*, en ook Hick maakt op zijn beurt een onderscheiding, namelijk tussen de kennis van de goddelijke werkelijkheid, de overgeleverde kennis en de sleutelervaringen van de diverse tradities.

Twee zaken staan hiermee ter discussie. 1. De vraag in hoeverre een diepere laag van religieuze kennis openbaar is. Kuitert spreekt over theologische kennis als openbaar weten; Wiebe vergt godsdienstwetenschappelijke toetsing van religieuze waarheidsaanspraken. Thakur wijst er daarentegen op dat religies toetsing aan seculiere criteria afwijzen. Kan een niet-ingewijde religie toetsen? Is toetsing openbaar? 2. De andere vraag is of men niveaus van kennis moet onderscheiden. Indien men een dergelijke onderscheiding aanbrengt, dan is de vraag op welke wijze men op de niveaus van waarheid moet spreken. Dit stellen wij na het onderzoek naar de wijze waarop klassieke denkers in de diverse tradities over waarheid hebben gesproken in hoofdstuk 8 aan de orde.

#### 4.5. *'Frame of reference' en toetsing*

Een religieuze visie op de wereld is niet geheel te expliciteren, zo kwamen we meermalen tegen, omdat zij als *frame of reference* dient. Hij wordt niet gefundeerd, want is zelf funderend. Onder verwijzing naar de betreffende passage bij Wittgenstein werd dit beklemtoond door D. Z. Phillips. Vaak wordt erop gewezen dat afzonderlijke leerstukken in de diverse religies hun betekenis binnen het geheel van een religieuze overtuiging hebben. De interpretatie van ervaringen is van het geheel van een overtuiging afhankelijk, aldus Kuitert en Pannenberg. Ook Hick wijst op de interpretatie van ervaring door de religieuze traditie. Stichters van religieuze tradities hebben zeer bijzondere ervaringen gehad, die aanleiding gaven tot een andere visie op de werkelijkheid, schrijft Hick.

Naar aanleiding van het verband tussen ervaring en de interpretatie die een traditie ervan geeft, rijzen enkele vragen. Het punt van discussie is vooral of een *frame of reference* dat fundeert zelf getoetst kan worden. We hebben gezien hoe Thakur in plaats van over duidelijke criteria ter beoordeling van waarheidsaanspraken over een 'dialectisch' proces spreekt, waarmee mensen hun overtuigingen in de praktijk van het leven toetsen, bijstellen of laten vallen. Ook enkele andere auteurs wezen op de toetsing in de praktijk van het leven, zo Kuitert, Pannenberg en Hick. Anderen noemden criteria die onafhankelijk van een levensbeschouwing zouden zijn, zoals klaarblijkelijkheid, coherentie, contradictievrijheid, eenheid, relevantie, enz. Ie-

mand als Phillips, die zeer veel nadruk legt op de eigen aard van religie in onderscheiding van wetenschappelijke kennis, noemt als criterium: liefde. Smith denkt aan het criterium dat een religie mensen helpt een rechte relatie tot zichzelf, hun naaste en het universum te vinden. Hier ligt een duidelijk verschil van inzicht. Sommigen streven ernaar criteria te vinden die extern zijn aan de afzonderlijke tradities; anderen menen dat religies hun eigen regels impliceren. Deze kwestie zullen wij nader onderzoeken in hoofdstuk 11.

#### 4.6. *Transformatie van de persoon*

Sommige auteurs leggen er nadruk op dat religie als goed is tot transformatie van de persoon leidt. Het staat voor ieder vast dat religie met handelen te maken heeft. Maar voor sommigen is dit niet genoeg. Zij wijzen erop dat religies bedoelen mensen ten goede te veranderen. Soms wordt het verwerven van inzicht aan de transformatie van de persoon gebonden. Dit aspect komt naar voren bij Patrick Sherry. Men mist het bij Donald Wiebe, die immers niet uitsluit dat de waarheidsvraag door iemand die zelf niet gelooft kan worden gesteld. Ook deze zaak staat dus ter discussie. In het tweede deel van de studie zal blijken dat dit één van de meest essentiële vragen is.

#### 4.7. *Het transcendente*

Sommige schrijvers menen dat alle religies op dezelfde (goddelijke) werkelijkheid zijn gericht. Deze werkelijkheid interpreteert men op uiteenlopende wijzen. Soms zegt men dat elke religie een deel van de waarheid over de transcendente werkelijkheid kent.

Bij deze visie moet men m.i. de volgende vraag stellen. Kan men op zuiver wijsgerige gronden uitmaken dat alle religies op dezelfde transcendente werkelijkheid zijn gericht? Die conclusie ligt meer voor de hand wanneer men zijn uitgangspunt in één van de religies neemt. Dan kan men misschien wel zeggen dat de andere religies dezelfde transcendente werkelijkheid intenderen. Maar als men probeert zo neutraal mogelijk te argumenteren, wordt dit moeilijker. Aan het slot van onze studie komen we op deze vraag terug.

#### 4.8. *De waarheid der religie*

Ook over het waarheidsbegrip verschilt men van mening. De waarheid wordt op uiteenlopende plekken 'gelocaliseerd', in *beliefs*, in personen, in God. De vraag rijst welk standpunt juist is. Men kan zich ook afvragen of de godsdienstfilosofie de kwestie kan beslissen en of er wel één opvatting over 'religie en waarheid' ontwikkeld kan worden. Juist in deze vragen ligt de aanleiding tot het tweede deel van ons onderzoek, een beschrijving van opvattingen over waarheid in het raam van de grote tradities, beschreven op grond van klassieke opvattingen binnen die tradities. Aan die taak zullen wij ons nu zetten.

## Deel 2

### BESCHRIJVING





### III. Waarheid in de Hindoe-traditie

#### § 1. Inleiding

##### 1.1. *Verantwoording*

De hindoe-traditie is een uitermate bonte verschijning in de wereld van de godsdiensten; bijna een verzameling religies.<sup>1</sup> Het is een oude traditie. De wortels ervan gaan terug tot het tweede millennium voor het begin van de christelijke jaartelling. De hindoe-traditie heeft ingrijpende ontwikkelingen doorgemaakt, zoals de versmelting van de godsdienstige voorstellingen van de oorspronkelijke bewoners met die van de Ariërs, het ontstaan van het monistisch denken en het ontstaan van de volksdevotie van de *bhakti*-beweging. Ook door de veelheid van godenbeelden, de uitbundige en langdurige religieuze festiviteiten en de overvloed aan verhalen over de goden is het een bonte religie.

Het lijkt onbegonnen werk om in het kort enkele van de diepe inzichten uit de religieuze wereld van India weer te geven. Het ligt voor de hand om onze toevlucht te zoeken bij enkele van de meer wijsgerige tradities die het hindoeïsme kent. Maar eerst geven we in deze inleidende paragraaf in het kort een overzicht van enkele van de belangrijkste lijnen uit de ontwikkeling van de hindoe-traditie. In paragraaf 2 gaan we een aantal centrale inzichten na. In paragraaf 3 komen we bij het waarheidsbegrip uit. We geven daar eerst inzichten weer uit de Vedanta school; daarna gaan we in op twee modernere Indiase visies t.w. van Radhakrishnan en Gandhi. Ons doel is engszins uiteenlopende waarheidsbegrippen weer te geven die min of meer representatief zijn voor stromingen in het Indiase denken of, in het geval van Radhakrishnan en Gandhi, visies die in het westen bekendheid hebben verkregen. In de vierde paragraaf komt de vraag aan de orde hoe de uiteenlopende inzichten die in dit hoofdstuk zijn geschetst, zich volgens de hindoe-visies onderling verhouden.

##### 1.2. *Ontwikkelingen in de hindoe-traditie*

Het staat vast dat de oudste religieuze geschriften van India, de *veda's*, zijn voortgekomen uit de kring van de Ariërs, die India vanuit het noord-westen zijn binnengedrongen.<sup>2</sup> De Vedische geschriften bevatten onder andere hymnen aan de goden en magische formules. De *veda's* worden verschillend gedateerd. Meestal dateert men de komst van de Ariërs in India tussen 1500 en 1000 voor Christus, al blijft elke datering volgens Zaehner giswerk.<sup>3</sup> In de tijd daarna zijn de vier *veda's* ontstaan, verzamelingen van hymnen, strofen en spreuken voor gebruik bij het offerritueel. De vedische periode vertegenwoordigt de polytheïstische fase in het hindoeïsme. In latere gedeelten van de *Rigveda* klinkt het besef door dat aan de veelheid in de geschapen werkelijkheid en in de godenwereld een diepere eenheid ten grondslag ligt.<sup>4</sup> Hier ligt de basis voor het latere zogenaamde *henotheïsme*. Met deze term duidt

men aan dat er weliswaar vele goden worden vereerd — één tegelijk —, maar dat men in deze verering uiteindelijk de eenheid die aan alle veelheid ten grondslag ligt, intendeert.<sup>5</sup> Het Ene en omvattende wordt op vele wijzen benaderd; het *moet* ook op meer manieren worden benaderd om de onuitputtelijke rijkdom ervan recht te doen. Deze centrale idee van het latere hindoeïsme is reeds in nuce in de *Rigveda* aanwezig.

Uit iets later tijd dateren geschriften die de rituelen beschrijven en de *veda's* becommentariëren, de *Brahmanas* en de *Oepanisjaden*. Zij behoren met de *veda's* tot de *sjroeti* (= gehoord), de heilige boeken van de hindoes. De *sjroeti* worden als eeuwig vereerd. De heilige boeken uit later tijd, de *smriti* (= herinnering), hebben minder gezag.<sup>6</sup> Radhakrishnan typeert de *Oepanisjaden* als meditatie van filosofen.<sup>7</sup> De tendens naar een monistische visie op de werkelijkheid zet zich hier door. Men zoekt naar de eenheid die aan alle veelheid ten grondslag ligt. Men vindt in de *Oepanisjaden* al veel pantheïstische passages, schrijft Zaehner.<sup>8</sup> Bekend is de uitdrukking *Gij zijt Dat*, die enige keren met nadruk wordt herhaald in de *Chandogya-Oepanisjad*.<sup>9</sup> De individuele mens maakt ten diepste deel uit van het Hoogste. De grootste zegen bestaat daarin dat een mens dit beseft en doorleeft.

In de latere fasen van de geschiedenis van het hindoeïsme zijn de sporen van de oorspronkelijke inheemse godsdienst duidelijk. Er vinden in de loop van de tijd grote verschuivingen plaats in de godenwereld. Sommige goden boeten in aan betekenis, andere komen op de voorgrond tot uiteindelijk de 'hindoe-triniteit' ontstaat: Brahma, Visjnoe en Sjiva, waarvan vooral de laatste twee worden vereerd.<sup>10</sup> In de volksreligie zijn volgens velen talrijke elementen uit de oude volksreligie bewaard.<sup>11</sup> Men wijst op de verering van Sjiva's *Linga*, een phallisch symbool, ook in het moderne India zeer verbreid, dat in combinatie met het vrouwelijke symbool als uitdrukking van de omvattende eenheid van alle dingen wordt gezien. Zo is het, schrijft Diana Eck, *het* symbool van de eenheid van het hindoe-universum.<sup>12</sup> Ook in de latere mythologie meent men tal van elementen uit de vroegere inheemse godsdienst terug te vinden.

Een volgende periode in de hindoe-geschiedenis is de tijd waarin de grote heldendichten ontstaan: de epische periode. Radhakrishnan en Moore geven in de inleiding op hun bloemlezing van de Indiase wijsbegeerte daarvoor de jaartallen: van 500 voor tot 200 na Christus.<sup>13</sup> In het grote heldendicht, het *Mahabharata* is de beroemde *Bhagavadgita* opgenomen, één van de belangrijkste teksten binnen het Indiase denken. In de *Oepanisjaden* werd al gesproken over het Absolute waaruit alles is voortgekomen en waarnaar alles terugkeert. Nu wordt in de *Bhagavadgita*, het lied van de Heer, de persoonlijke kant van het Absolute toegelicht. De Allerhoogste is zowel transcendent en omvattend, als een persoonlijke realiteit die men kan vereren.<sup>14</sup> Als persoonlijke God is de Allerhoogste verantwoordelijk voor de schepping, de onderhouding en de vernietiging van het universum. Vooral de openbaring van de Heer voor de ogen van Arjoena is indrukwekkend. Arjoena krijgt een bovennatuurlijke oog om God te zien, dat is: om heel het universum te zien, al wat beweegt en al wat niet beweegt.<sup>15</sup> Hij ziet het Al, in de persoon van de Allerhoogste. Alle dingen zijn van het Hoogste doortrokken, maar het Hoogste gaat niet in de dingen op. God is immanent in de wereld, maar Hij blijft transcendent. God kan worden benaderd in verering, liefde en aanbidding (*bhakti*); dat is wat in de *Bhagavadgita* is geopenbaard.

In een volgende, derde periode van de geschiedenis van de hindoe-traditie ontstaan de systematische verhandelingen van de wijsgerige stromingen. Men spreekt van de *Soetra*-periode.<sup>16</sup> De *Soetra*'s zijn zeer beknopte samenvattingen van de tradities, wel systematisch en logisch opgebouwd, maar niet veel meer uitgewerkt dan aforismen. Ook in de wijsgerige tradities droeg men inzichten over met behulp van *soetra*'s. Zo is ook het *soetra* waarop de Vedanta Scholen terug gaan, het *Vedanta* of *Brahma Soetra*, dermate beknopt, dat men het niet zonder commentaar kan begrijpen. Het wordt dan ook meestal met het commentaar van een latere auteur erbij afgedrukt.<sup>17</sup> We komen straks terug op de systemen van hindoe-filosofie. Men dateert de *Soetra* Periode, waarin vele van de klassieke teksten zijn geschreven, in de eerste eeuwen van de gewone jaartelling.<sup>18</sup>

De vierde periode, die daarop volgt, begint, naar men aanneemt, na de eerste eeuwen van de gewone jaartelling. Men wijst op grote moeilijkheden bij de datering.<sup>19</sup> Deze periode wordt als de Scholastieke Periode aangeduid. Het is de tijd waarin de commentaren ter verklaring van de *Soetra*'s werden geschreven. Radhakrishnan heeft voor sommige commentaren niet veel goede woorden over; men hield zich z.i. soms met futiliteiten bezig. Maar uit deze tijd dateren ook de invloedrijke en diepgaande beschouwingen van mensen als Sankara (ong. achtste eeuw) en Ramanoedja (11e eeuw), die beiden tot de Vedanta scholen behoren, dat wil zeggen de scholen die zich op de *Oepanisjaden* beroepen.<sup>20</sup>

Na de elfde eeuw had het hindoeïsme te lijden van de bezetting door Turkse moslims, die in de 18e eeuw worden afgewisseld door de Britse christenen.<sup>21</sup> Onder Brits bestuur werden er geen tempels meer vernietigd en werd de hindoe-religie bestudeerd. Ongewild droegen kolonialisme en christelijke zending bij aan een opleving van het hindoeïsme vanaf het einde van de 19e eeuw.<sup>22</sup>

Tussen de 14e en 17e eeuw was er echter al een grote vernieuwingsbeweging uitgegaan van de z.g. *bhakti*-religie.<sup>23</sup> God werd als Persoon voorgesteld en vereerd. In de beelden van een drietal goden (en de *avataras* van Visjnoe) werd God aanbeden. De gelovige kiest zelf welke weg tot God zij of hij wil bewandelen. Hij aanbidt één van de goden in het bijzonder. De drie godsdienstige stromingen binnen de *bhakti*-religie probeerden wel het aantal van hun aanhangers uit te breiden, maar erkenden in principe dat alle verering zich uiteindelijk op de ene God richt. Er bestaat uiteraard een grote afstand tussen wat er onder de mensen leeft, in hun dagelijks verering, hun *darsana* (het zien van de godheid, vooral in de tempel)<sup>24</sup> en hun grote feesten, en de wijsgerige stelsels van de filosofen of ook de theologische doordenkingen. Maar ook in de volksreligie is er het besef dat het Allerhoogste alles draagt en doordringt, ja, dat men ten diepste één is met het Absolute. De relatie tussen het Absolute enerzijds en mens en wereld anderzijds, is het grote thema van de hindoe-filosofie. De gedachten van de filosofen mogen de gewone man onbegrijpelijk voorkomen, toch gaat het in de filosofie in principe om het doordenken van zaken die onder gewone mensen leven. De filosofie bleef met de religie verbonden.<sup>25</sup> De hindoe-religie is doortrokken van het besef van de uiteindelijke eenheid van alle dingen.

De *bhakti*-religie heeft, op grond van passages in de *Bhagavadgita*, een weg tot God gevonden, los van de moeilijke trainingen van de yoga, door de simpele

geloofsovergave. Het Absolute krijgt een gezicht, het aangezicht van één van de goden. Maar het zijn niet de beelden die worden vereerd. In de drie belangrijkste goden, of in welke van de 330 miljoen verdere godenbeelden in India ook, vereert men uiteindelijk geen hout of steen, maar God die met zijn macht alle dingen kan beheersen.<sup>26</sup> Zaehner schrijft dat de *bhakti*-religie ongeveer vanaf de 18e eeuw in Zuid-India vorm kreeg; zij bloeide in Noord-India vanaf de 13e tot aan de 18e eeuw.<sup>27</sup> Maar, hoe dan ook, zij leeft voort tot op de dag van vandaag. Na deze algemene uiteenzetting over de hindoe-traditie nu eerst nog iets over de zes scholen van wijsbegeerte.

### 1.3. *De zes scholen van wijsbegeerte*

In de klassieke bloeiperiode van het hindoeïsme ontstonden er zes scholen van wijsbegeerte. Men vindt ze in de overzichten van het hindoe-denken vermeld. Radhakrishnan en Moore noemen zeven inzichten die de diverse scholen gemeen hebben en die dus typerend zijn voor het hindoe-denken in het algemeen. Ik geef deze typering hier weer, maar teken erbij aan dat zij een z.g. neo-hindoe opvatting verraaft, waarin een bepaalde interpretatie van de Advaita Vedanta naar voren komt. Omdat deze visie zeer bekend en verbreid is in het 'westen', geef ik haar hier weer. Terloops merk ik hierbij op dat de door Radhakrishnan beschreven eensgezindheid van de hindoe filosofie m.i. zeker niet in die mate aanwezig is als hij suggereert; in de slotparagraaf kom ik daarop terug. Bepaalde onderdelen van de volgende punten gelden zelfs in het geheel niet van andere scholen dan van de Advaita Vedanta.<sup>28</sup>

1. Men concentreert zich op het geestelijke.
2. De filosofie is nauw met het leven verbonden; het gaat om waarheid die vrijmaakt, niet om wetenswaardigheden, analyse om de analyse of doelloze geleerdheid; men moet de waarheid niet zozeer kennen dan wel *realiseren*; in verband daarmee is een bepaalde levenshouding vereist.
3. Men zoekt de waarheid niet in de buitenwereld, maar binnen, in het zelf van de mens.
4. De meeste Indiase filosofie is idealistisch en monistisch; het monistische idealisme staat toe dat de geformuleerde inzichten onderling aanzienlijk kunnen verschillen.
5. De rede is niet onbelangrijk, maar de diepste Waarheid wordt geschouwd; het woord voor filosofie is *darsana* (van *drs*, zien); het zien is een directe, intuïtieve ervaring van het object, of beter een realisering van de eenwording ermee.
6. Men aanvaardt de autoriteit van de *sjroeti*, te weten de *veda's* en de *Oepanisjaden*. Men beseft dat men moet vertrouwen op de wijsheid van degenen die de waarheid hebben gerealiseerd. Omdat het doel van de wijsheid de realisering van de waarheid is en niet haar formulering, heeft de aanvaarding van de waarheid niet tot starre leerstellingen geleid.
7. Men aanvaardt algemeen wat in de *Rigveda* als volgt wordt geformuleerd: God is één, maar mensen noemen Hem met vele namen.<sup>29</sup> Dit besef is h.i. de grond voor een tolerante houding ten opzichte van andersdenkenden.

Afgezien van deze zeven punten zijn er h.i. nog enkele andere gemeenschappelijke inzichten. Radhakrishnan en Moore menen dat het in alle scholen in India om

verlossing gaat, dat is emancipatie van de cyclus van de wedergeboorten, en dat de visie op het leven op aarde steeds dezelfde is; men predikt onthechtheid.<sup>30</sup> Voorts erkent men in de klassieke tijd de vier stadia in het leven (student, huisvader, bosbewoner en zwervende monnik).

Uit deze weergave van de uiteenzetting van Radhakrishnan en Moore is duidelijk dat zij menen dat de zes scholen van filosofie veel gemeen hebben. In feite is er — als men de historische uiteenzettingen leest — veel meer tegenspraak en meningsverschil geweest dan uit deze typering van Radhakrishnan blijkt, hoe verbreid deze voorstelling van zaken en de daarin geïmpliceerde godsdienstfilosofie ook is.

De algemene aanvaarding van het gezag van de Vedische geschriften roept de vraag op in hoeverre men hier met filosofie van doen heeft. Gaat het niet veeleer om theologie? Deze vraag is wel besproken, bijvoorbeeld door S.S. Raghavachar in zijn kleine studie over Ramanoedja. Hij wil hier niet van theologie spreken. Onder theologie verstaat hij een dogmatische uiteenzetting die weinig ruimte laat voor discussie en meningsverschil.<sup>31</sup> Daarom noemt hij het filosofie, al erkent hij dat men, zeker in de orthodoxe scholen van de Vedanta, binnen de ruimte die het *Vedanta Soetra* toestaat, wil blijven. John Carman spreekt in de titel van zijn studie over Ramanoedja wel over theologie.<sup>32</sup> Het valt inderdaad op — we zullen het nog zien — dat Ramanoedja veel vragen aan de orde stelt die ook in de christelijke dogmatiek worden besproken. Maar, hetzij theologie hetzij filosofie, er komen veel themata aan de orde die in het westen zonder meer tot de filosofie worden gerekend, zoals de kenleer.

De zes wijsgerige systemen worden in de inleidende literatuur wel als volgt in groepen van twee getypeerd:<sup>33</sup>

1. De Nyaya School en de Vaisheshika School.

De Nyaya School richt zich vooral op de bestudering van de methoden van geldige redenering, de logica. Men aanvaardt als geldige kenbronnen de waarneming, de gevolgtrekking, de analogie en het geloofwaardig getuigenis.

De Vaisheshika School analyseert de aard van de wereldse werkelijkheid; deze school telt naar verhouding veel onorthodoxe denkers, aldus K.M. Sen.<sup>34</sup>

Deze beide scholen aanvaarden elkaars conclusies.

2. De Samkhya School en de Yoga School:

De Samkhya School gaat er in haar analyse van de werkelijkheid vanuit dat alle ervaring is gebaseerd op de dualiteit van kennend subjekt en gekend objekt.<sup>35</sup> Men analyseert het proces van kosmische evolutie. Het feitelijke, empirische individu is het echte 'zelf', maar dan met de beperkingen die het lichaam en de zintuigen opleggen. Door inzicht kan men tot vrijheid komen, maar daarvoor moet men ook een deugdzzaam leven leiden en zich in yoga oefenen.

De Yoga School analyseert en onderwijst de weg via meditatie en concentratie tot heil en vrijheid. De Yoga School aanvaardt de analyse van de werkelijkheid zoals die in de Samkhya School wordt onderwezen. Zij spreekt bovendien over een hoogste God, die de mens genadig kan zijn; het godsgeloof neemt echter geen grote plaats in binnen de Yoga School.

3. De Purva-Mimamsa School en de Vedanta School:

De Purva-Mimamsa School was in de eerste plaats geïnteresseerd in de riten. Met

het oog op de effectiviteit van de riten ontwierp men een filosofie, die veel gemeen heeft met de Nyaka en Vaisesjika. Het is een tamelijk orthodoxe school met overwegend praktische belangstelling.

De Vedanta Scholen zijn wellicht de meest invloedrijke van de zes wijsgerige tradities. Op de opvattingen binnen deze scholen gaan wij in de derde paragraaf uitvoeriger in. De Vedanta telt zelf meer stromingen, zoals men van een grotere richting kan verwachten. Punten waarover men van mening verschilt, zijn de (on)persoonlijkheid van het Absolute en, in verband daarmee, de aard van de kennis van het Absolute. Dit laatste regardeert ook het waarheidsbegrip. De z.g. leer van de non-duale waarheid of non-discriminerende kennis is veel besproken. De probleemstelling komt in zekere mate overeen met de leer van non-dualiteit in de Mahayana traditie in het boeddhisme.

Ik volsta met deze korte typering van de zes systemen; de bedoeling van deze typering is alleen aan te duiden dat het hindoe denken een bont geheel is; in paragraaf 3 zullen wij slechts bepaalde stromingen aan de orde stellen. Ik maak alleen nog een enkele opmerking over hun onderlinge verhouding. In de vierde paragraaf van dit hoofdstuk ga ik daar dieper op in. Hier geef ik de kwestie inzake hun onderlinge verhouding weer. Bij Radhakrishnan en Moore treft men het volgende beeld. De Indiase filosofie is meer synthetisch dan de analytisch ingestelde westerse wijsbegeerte.<sup>36</sup> Het Allerhoogste kan niet adequaat worden omschreven. Daarom laat het meer benaderingen toe. Elke filosofische stroming heeft een bepaald gezichtspunt. De waarheid van opvattingen is steeds aan gezichtspunten gebonden. Als een ander mens een ander gezichtspunt heeft, is er geen tegenspraak, maar alleen verschil van gezichtspunt. Dit is — zegt men dan — de grond van de grote tolerantie binnen de hindoe-filosofie. Alle groepen en gemeenschappen zoeken naar de ene waarheid. Zo legt ook Diana Eck er nadruk op dat de veelheid van benaderingen noodzakelijk is, wil men recht doen aan de onuitputtelijkheid en onbegrijpelijkheid van het Al. Dit is de ene visie, hetzij gefundeerd op neo-hindoe-godsdienstfilosofie, hetzij ook op de beschrijving van de volksreligie. In de meer wijsgerige stromingen treft men ook een andere opstelling. Er zijn meningsverschillen en tegenspraken. Men bestrijdt elkaar en poogt de eigen opvatting te rechtvaardigen door de tekorten van andere visies aan te tonen.<sup>37</sup>

Het bonte geheel van stromingen en sekten dat men aanduidt met de term hindoeïsme, kent intussen ook feitelijk wel enige grenzen. Men mocht vroeger niet over zee reizen op straffe van verlies van kaste.<sup>38</sup> Wie de autoriteit van de *sjroeti* niet erkent, valt buiten de orthodoxe scholen. Ook wie, zoals de boeddhisten, het bestaan van het zelf (de *atman* of *atta*) ontkent, gaat over de schreef. Daar wij later op de verhouding tussen de diverse stromingen en op de tolerantie ten aanzien van andere opvattingen terugkomen, volstaan we met deze korte typering van de gangbare visie.

## § 2. Centrale inzichten

### 2.1. *Het Absolute*

We hebben al gezien hoe het monistische denken in de loop der eeuwen oprukt naar

het centrum van de hindoe-traditie. We gaan er nu iets nader op in. Eerst geef ik enkele voorbeelden van het besef van de wezenlijke eenheid van alle dingen in de mythologie.

Eén van de bekendste verhalen-cycli gaat over Krisjna, één van de *avatars* (aardse verschijningsvormen) van Visjnoe onder de mensen. Krisjna wordt op wonderbaarlijke wijze geboren en gered uit de hand van de vijand. Hij groeit op onder herders en, niet te vergeten, herderinnen. Allerlei opzienbarende feiten staan op het conto van de jonge held. Maar het bekendst zijn wel zijn ontmoetingen met de *gopi's*, de vrouwen van de herders. Met zijn wondermooi fluitspel lokt hij ze alle uit hun huizen. Begeesterd van verlangen naar Krisjna verlaten ze dweil, kroost, man en eer. Hij danst met haar. Hij steelt haar kleren, terwijl zij een heilig bad nemen in de rivier. Hij laat haar in de steek. De liefdescenes met één van de *gopi's*, Radha, worden uitvoerig beschreven en zijn talloze malen naverteld en uitgebeeld. Hun vereniging is meer dan romantische liefde of ontucht. Want Krisjna is, in werkelijkheid, de Allerhoogste. Zo vertelt de mythe het ook: Madhoesena (t.w. Krisjna,), wiens natuur onmetelijk is, verscheen op deze manier als een jonge man en speelde met de herdersvrouwen, dag en nacht. Hij, wiens echte vorm zo doordringend is als de wind, leeft als de Heer in deze vrouwen, in hun echtgenoten, zo goed als in alle schepselen. Net als ether, vuur, aarde, water en wind in alle schepselen zijn, zo woont de Heer Zelf, die het universum doordringt, in alle dingen.<sup>39</sup>

Radha is Krisjna; God is in iedereen. Volgens sommige stromingen symboliseert de liefde van Radha en Krisjna de eenheid van alle wereldse veelheid in God. Ze wijst dan tegelijk op het verlangen van de menselijke ziel om de geestelijke eenheid met God te ervaren.<sup>40</sup>

Het geheim van de werkelijkheid wordt door de mythe plastischer, bonter en veelzinniger tot uitdrukking gebracht dan een wijsgerige theorie dat kan. Zo leeft in de mythen, de verhalen, de beelden en plaatjes van de volksreligie het besef van de uiteindelijke eenheid van alle dingen met God. Ik geef nog een ander voorbeeld van dit besef. De wilde gans, zo schrijft Zimmer, heeft eenzelfde tweevoudige natuur als alle aardse dingen.<sup>41</sup> Hij leeft op het water, maar is er niet aan gebonden. Hij kan vliegen en trekken waarheen hij wil. Zo symboliseert hij het Goddelijke. Het Goddelijke Zelf is de gans van de macrocosmos. Het manifesteert zich door een melodie. Het is de melodie van de menselijke ademhaling, die zo'n belangrijke plaats inneemt in de meditatietechniek. Wie zijn ademhaling beheerst, hoort de 'innerlijke gans'. Inademen klinkt als 'ham'; uitademen is 'sa'. Samen maakt dat *hamsa*, dat is in het Sanskriet: gans. Door ademend voortdurend de eigen naam te noemen, onthult de innerlijke gans aan de beoefenaar van yoga zijn permanente presentie.

Omdat het Absolute het omvattende is, is het in zekere zin onbepaald. Alle ervaringen, alle gebeurtenissen in het leven, kunnen met de invloed van goede of kwade machten, waardoor het Absolute zich manifesteert, verbonden zijn. De riten, verricht door de brahmanen dienen er niet alleen toe om de kosmische orde, de *dharma*, na te komen, maar ook om de mens daarin te integreren.<sup>42</sup> De invloed van de machten is groot en niet geheel berekenbaar. De goden hebben meer kanten. Ze zijn niet alleen sterk en hulpvaardig, maar soms ook angstaanjagend, vijandig en belust

op vernietiging. Kenmerkend voor Sjiva, een van de drie voornaamste goden, is dat Hij tegenstellingen in zich verenigt. Hij is de asceet, wiens kennis en concentratie niet verstoord mag worden door liefde en sexualiteit. Zijn ascetisch karakter echter kan verkeren in een wilde dans, waarmee Hij op gezette tijden de wereld vernietigt. Tegelijk wordt Hij als Schepper vereerd. Hij verenigt het goede, scheppende element en het destruktieve in zich. Soms wordt hij in eenheid met de godin afgebeeld. Zij vormen een twee-eenheid, afgebeeld als één: Ardhanarinara, half god, half godin.<sup>43</sup> De polariteit van het vrouwelijke en het mannelijke heeft één bron en diepste wezen. Sjiva wordt door zijn vereerders voorgesteld als de Schepper van het universum. In de eenheid met de godin, van wie de levensenergie uitgaat, beeldt Sjiva-Sjakti de eenheid van het universum uit. Het beeld van hun eenheid kan het best worden begrepen, schrijven Dimmitt en Van Buitenen, als een symbolische verzoening van de monistische en dualistische beschouwing van het begin van de wereld.<sup>44</sup>

Dit zelfde zoeken naar de eenheid van de dingen, midden in een soms fascinerend mooie, maar soms ook angstaanjagende werkelijkheid, wordt weerspiegeld in de mythen over de oorsprongen van lijden en ongeluk. Ook hierin vervloeien de dingen. De goden zijn niet steeds goed en de duivels niet steeds slecht.<sup>45</sup> In de *Poeranas* (de verzamelingen mythen) blijkt dat de dingen door elkaar lopen. Er zijn geen duidelijke afgeronde functies van de goden: hun karakter omvat tegenstellingen. De 'antwoorden' op de vraag naar de oorsprong van het lijden zijn niet eenduidig: 'we must face the disquieting ability of Indians to believe several seemingly contradictory tenets at once', schrijft O'Flaherty.<sup>46</sup> Maar genoeg over deze veelheid van gezichtspunten in de volksreligie.

## 2.2. *Vele namen*

Het besef dat het Ene en Absolute de veelheid in de wereld draagt en doortrekt, vinden we ook in de meer wijsgerige strata van de hindoe traditie.

Reeds in de *Rigveda* valt te lezen: 'To what is one, sages give many a title: they call it Agni, Yama, Materisvan'.<sup>47</sup> Het is dezelfde goddelijke werkelijkheid die door mensen met meer namen wordt aangeduid. In de *Bhagavadgita* lezen we: 'Langs welk pad zij ook reizen, het leidt tenslotte tot Mij'.<sup>48</sup> Dit wil niet zeggen dat alle vormen van religie van gelijke waarde zijn. We lezen ook:

'Maar voor deze kleinen van geest is het resultaat hiervan vergankelijk: zij, die goden aanbidden, gaan naar de goden, maar Mijn dienaren komen tot Mij'.<sup>49</sup>

Intussen is het absolute wel het doel dat alle mensen, in welke vorm van religie ook, nastreven:

'Zelfs als degenen die de mindere Goden vereren, dit met geloof doen, dan eren zij daardoor Mij, hoewel niet op de juiste wijze'.<sup>50</sup>

Op grond van deze inzichten kunnen hindoes andere godsdiensten waarderen. Wel zullen zij vanuit hun eigen optiek bepalen welke elementen in een andere religie waardevol zijn. Maar, gegeven de aanwezigheid van het Ene in het vele, zoeken alle mensen in alle religies uiteindelijk hetzelfde, de verbondenheid met het Hoogste Wezen. Deze visie keert in publicaties van hindoes steeds terug. Het is de typisch



hindoeïstische benadering van het probleem van de veelheid van godsdiensten. Deze gedachte is ook fundamenteel voor de visies van hindoe filosofen op de kwestie van de waarheid in en tussen de religies.<sup>51</sup>

### 2.3. *De wereld*

Het Brahman — hoe ook aangeduid — gaat alle denken te boven. Het is onuitputtelijk. Het is het zijnde (*sat*), bewustzijn (*cit*), gelukzaligheid (*ananda*).<sup>52</sup> Aan het zijn ervan is geen begin of eind. In de bemoeienis met de wereld wordt het Hoogste als een van de goden voorgesteld. Brahma, de scheppergod, heeft de wereld voortgebracht. Als de vier tijdperken die elke wereld duurt, voorbij zijn zal zij vernietigd worden.<sup>53</sup> Dan komt er een nieuwe wereld. In eeuwig spel (*lila*) schept God er behagen in om uit zichzelf werelden te vormen en mensen te zien leven.<sup>54</sup> De wereld is voorbijgaand. Vreugde en leed zijn er vermengd. Men ziet goedheid en innerlijke kracht, maar ook kleinheid en onverdraagzaamheid. De wereld is de antipode van God; niettemin is zij in de essentie van haar bestaan eenswezens met het Hoogste. In de wereld leven de mensen en de dieren. Zij alle zijn bezielde wezens, materie, geregeerd door de wetten der natuur. Hun wezen is hun zelf, de *atman*. Door hun zelf hebben zij hun zijn in God, want hun *atman* is God. God is weliswaar oneindig meer dan alle 'zelden' van mensen en dieren tezamen, maar door de *atman* participeren alle levende wezens in God. Hun zijn is, in werkelijkheid, Gods zijn.<sup>55</sup> Heel de schepping is wezenlijk met God verbonden.

### 2.4. *De mens*

Mensen maken deel uit van de wereld die God heeft geschapen. Zij hebben vorm en naam. Hun ziel leeft in de materie van moeder aarde. Zij ontleen hun energie aan hun voedsel, aan al wat moeder Natuur hun als Godin geeft. Het menselijk bestaan heeft daarom twee aspecten. Het is, ten eerste, geen toestand van gelukzalige eenheid met Brahman. Men is immers gebonden door de boeien van vergankelijkheid en eindigheid. Maar, ten tweede, ook de natuur is doordrongen van de kracht van Brahman. De aarde brengt rijst en leven voort. Zij volgt de wetten die in haar zijn gelegd.<sup>56</sup> Om in overeenstemming te leven met de orde die al het zijnde doortrekt, neemt men de riten in acht, speciaal bij bijzondere gelegenheden als geboorte, huwelijk en dood. Maar Brahman is groter dan de wetmatigheid in de schepping. De goden kunnen uitzonderingen maken. Zij schenken hun gaven aan wie zij willen. Daarom worden ze gesmeekt, en brengen mensen hun offers. Zij willen dat God door de vele, vele godenogen heen, hen ziet. In de verering van God zoekt men macht. Men hoopt dat Hij zijn kracht zal aanwenden om de loop van het leven te beïnvloeden.

Alle mensen hebben hun bestaan in Brahman. In die zin zijn zij gelijk, hoezeer ook door de grenzen van hun kasten gescheiden. Zij maken deel uit van Brahman en delen in zijn eenheid. Na dit leven worden zij in een ander schepsel wedergeboren, ieder op een plek die in overeenstemming is met de verdiensten die hij of zij gedurende vele levens heeft opgebouwd.<sup>57</sup>

### 2.5. *Dharma, karma en moksha*

De wetmatigheid in de wereld is de *dharma* (plicht), de kosmische orde, die heel de

wereld omspannt.<sup>58</sup> Binnen de ruimte van de natuurlijke orde moeten de mensen hun *dharma* vervullen. Zij behoren te leven conform de orde die God heeft vastgesteld. Zo vinden de riten hun plaats in het leven.<sup>59</sup> Hoeveel tijd de voorgeschreven handelingen elke dag ook kosten, tot voor kort namen ook geseculariseerde hindoes de voorschriften in acht.<sup>60</sup> De *dharma* mag niet worden geschonden. De regels zijn immers door God gesteld.

Mensen zijn voor hun daden verantwoordelijk. Zij oogsten wat zij zaaien. Zo bouwen zij een *karma* (letterlijk: werk)<sup>61</sup> op dat hun uitgangspositie in een volgend leven bepaalt. Als iemand zich slecht gedraagt, maar het gaat hem goed, dan zal hij er in een volgend leven voor boeten. Ontbeert iemand het geluk waarvoor hij heeft gewerkt, dan zal hij zijn deel ontvangen, als hij wordt wedergeboren. Een mens is daarom vrij om op eigen verantwoordelijkheid te handelen en zijn *karma* te beïnvloeden. Maar toch is men ook een speelbal van de krachten die de wereld beheersen. Het leven kan goed zijn, maar ook bitter en hard. De twee kanten van het leven geven, zoals vermoedelijk in alle religies, ook in de hindoe-traditie, vorm aan verschillende houdingen tegenover God en het leven. Chaudhuri schrijft dat de mensen in India zich niet bekommeren om de bevrijding uit het bestaan, waarover sommige filosofen zich zo druk maken.<sup>62</sup> De mensen hopen op iets goeds in het leven. Zij zijn niet steeds bezig met de verre kust, aan de overzijde van de zee, maar met het leven aan deze zijde van het grote water. Zo gaat het, zolang het goed gaat of zolang er uitzicht is op verbetering. Maar er is ook een andere kant aan het bestaan. Zo goed als er in andere religies de vraag is naar het uiteindelijke heil, zo vragen hindoes naar geluk dat niet meer wordt aangetast. Hier spreekt men van *moksja*, bevrijding uit de banden waarmee de wereld de ziel beknelt.<sup>63</sup> De bevrijding is pas te bereiken als het *karma* dat dit leven bepaalt, is uitgewerkt. Men moet het, met andere woorden, zelf verdienen, zo is de gedachte in de *Oepanisjaden*. Na de *Bhagavadgita* en de uitkomst van de *bhakti*-religie wordt de mogelijkheid aangegrepen om God te vragen om in genade het *karma* te beïnvloeden.<sup>64</sup> Wat houdt de uiteindelijke bevrijding in? Bevrijding hangt samen met de band van de ziel met God. De mens is, ten diepste, *atman*. Maar de *atman* is God. Daarom is de mens ten diepste God. In de grond van zijn bestaan heeft de mens het eeuwige geluk in zich. Men moet zich dat realiseren.<sup>65</sup> Men moet het weten om het vervolgens steeds dieper te gaan beseffen. Zo kan men erin groeien. Het zelf wordt dan *gerealiseerd*. Op deze manier kan men de *moksja* bereiken. Over de concrete wegen die tot zelfrealisering leiden, bestaat verschil van mening onder de diverse stromingen in de hindoe-traditie. Welke remedie voor de kwaal wordt aanbevolen, hangt van de diagnose af.

Bowes noemt vijf oorzaken van de verkeerde benadering van de werkelijkheid.<sup>66</sup> Ten eerste is er de *onwetendheid*. Mensen onderscheiden niet goed tussen geest en materie. Men denkt dat men zijn lichaam, zijn 'naam en vorm' is. Zo richt men zich op hetgeen niet werkelijk van belang is en verzorgt men de buitenkant van de persoon die men is. Ten tweede, mensen zijn *egoïstisch*. Men ervaart alles vanuit het 'ik'. Ten derde, *gehechtheid* aan wat mensen sympathiek is. Ten vierde, afkeer van mensen of *omstandigheden* die niet sympathiek zijn. Tenslotte is de *hang naar het leven* en de vrees voor de dood een bron van ellende.

De uitweg die door de diverse scholen en stromingen wordt gewezen, houdt

verband met de factoren die voor de gebrokenheid van het menselijke bestaan verantwoordelijk zijn. Er worden drie wegen gewezen. Sommige wijsgerige scholen leren de *weg van de kennis*. Door zich te concentreren op de band die God met de mens verbindt en op de ziel, en door de onwerkelijkheid van de wereld van 'naam en vorm' te doordenken, realiseren de hindoe filosofen zichzelf. 'Terwijl zij in Wijsheid verblijven en mijn Godheid realiseren', spreekt de Heer in de *Bhagavadgita*, 'worden zij niet wedergeboren als het heelal weer opnieuw geschapen wordt... en evenmin worden zij vernietigd als het heelal weer wordt opgelost'.<sup>67</sup> Door kennis kan men tot zelfrealisatie komen.

Andere wijsgerige scholen richten hun aandacht niet op bestrijding van de onwetendheid, maar op de *weg van de yoga en de meditatie*. Langs de weg van meditatie op de ziel en de losmaking uit het wereldse bestaan, kan de gehechtheid worden teniet gedaan. Dit is de benadering van met name het *Yoga-Soetra* van Patanjali.<sup>68</sup>

De *Bhagavadgita* voegt naast meditatie en theoretische discipline een derde mogelijkheid toe voor wie zich uit deze wereld wil losmaken, n.l. juist handelen.<sup>69</sup> De *weg van het handelen* bestaat hierin dat men eenvoudig zijn plicht, zijn *dharma* volbrengt, terwijl men volstrekt onthecht is. Door onthechting kan men afzien van verlangen naar beloning en erkenning. Men kan de antipathie die men voelt tegenover mensen, overwinnen. Alleen zo, stelt bijvoorbeeld Gandhi, is liefde mogelijk.<sup>70</sup> Alleen wie zichzelf heeft overwonnen, kan liefhebben. De zelfrealisatie vergt dus niet dat men zich uit de wereld terugtrekt. Er is sommige moderne hindoe denkers veel aan gelegen om duidelijk te maken dat het hindoeïsme niet vijandig staat tegenover de wereld. Het vergt een goede instelling tegenover het leven, zeggen zij.<sup>71</sup> Min of meer in het verlengde van deze weg van het handelen ligt, als ik het goed zie, het leven van de hindoe's in de *bhakti*-bewegingen. Ze vereren God en proberen hun taak in het leven te vervullen. Maar niet ieder bereikt de onthechting. Men bidt echter dat Krisjna of Sjiva of ook Doerga genadig zal zijn en het *karma* ten goede zal beïnvloeden.<sup>72</sup> Wij volstaan met deze schets van de voornaamste begrippen uit de hindoe-traditie.

### § 3. Waarheid

#### 3.1. Inleiding

Het Sanskriet woord voor waarheid is *satya*. *Satya* is afgeleid van *sat*. Ik citeer wat daarover in de *Bhagavadgita* gezegd wordt:

„*Sat*” betekent Realiteit of het Hoogste Goed en ook wordt het gebruikt om een daad van uitzonderlijke verdienste aan te duiden”.<sup>73</sup>

‘Alles wat zonder geloof gedaan wordt, hetzij offer, strenge onthouding of een gave, of wat dan ook, wordt „*Asat*” genoemd (wat „onwerkelijkheid” betekent)...’.<sup>74</sup>

Wat waar is, is realiteit en wat realiteit is, is waar. Het gaat in het hindoeïsme om waar-zijn en niet om gelijk hebben — zo kan men de consequenties van onze schets van de hindoe visie op de wereld aanduiden. Mensen benaderen het echte zijn. Ze denken of mediteren erover. Alle inspanningen, langs welke weg ook, zijn pogingen om het Onzegbare, Ware te benaderen. Het ware is het Hoogste, de Realiteit. Het

menselijk streven dat aan deze realiteit beantwoordt en dat het benadert, kan *sat* heten, echt. Maar wat zonder geloof wordt gedaan, in gehechtheid of onwetendheid omtrent de oorsprong van het bestaan, is *asat*, onecht en onwerkelijk.

Mensen communiceren niet zonder woorden. Daarom rijst de vraag wat de goede woorden zijn, die passen bij de verheven werkelijkheid. De vraag is wat er waar is. Wat verstaat men onder de waarheid van de opvattingen die wij net hebben weergegeven? Of bestaat er nog een andere 'waarheid'?

Net als in de volgende hoofdstukken van dit beschrijvend deel van onze studie, richten we onze aandacht op de opvattingen hierover bij enkele hindoe-denkers. De weergave betreft eerst een moderne representant van de Advaita Vedanta School van Sjankara, te weten Swami Satprakashananda — die uiteraard zijn eigen interpretatie van de Advaita-traditie geeft —, en daarna de visie van Ramanoedja. Beide standpunten vertegenwoordigen de Vedanta stromingen. Daarin richtte men zijn aandacht vooral op Brahman en de wijze waarop mensen tot Brahman in relatie staan. De school gaat terug op het *Brahma* of *Vedanta Soetra* van Badarayana die wel wordt gedateerd tussen 500 en 200 voor G.J.<sup>75</sup> Het geschrift is zeer beknopt en klaarblijkelijk voor meerderlei uitleg vatbaar. Het *Vedanta Soetra* probeert de religieuze en filosofische speculaties van de *Oepanisjaden* samen te vatten. Het geschrift omvat 555 soetras van twee of drie woorden; het wordt in vertalingen gewoonlijk afgedrukt met verklarende toevoegingen in de tekst en commentaar van een van de latere denkers van de Vedanta Scholen. Sjankara is onbetwist de bekendste hindoe denker uit deze stromingen. Zijn denken is omstreden. Hij meent dat het discursieve kennen in de eenwording met het Brahman wordt getranscendeerd. Hier staan wij voor gedachten die tot op zekere hoogte vergelijkbaar zijn met de leer van de twee waarheden uit het Boeddhisme, zoals we dit in hoofdstuk IV zullen bespreken.<sup>76</sup>

Sjankara's filosofie heeft onder de hindoe-denkers grote invloed verkregen, al stond het, zoals men schrijft, ver af van de geloofsbeleving van het gewone volk.<sup>77</sup> Zijn werk is toegankelijk voor de vreemdeling in India; er bestaan vertalingen van sommige van zijn geschriften. Er is ook een hedendaagse studie over de kenleer van de Advaita Vedanta van Satprakashananda. Wij zullen ons in de weergave van het denken van de Advaita Vedanta naar die studie richten. De andere klassieke denker wiens denken wij zullen weergeven, is Ramanoedja. Hij maakt eveneens deel uit van de Vedanta School, maar was niet overtuigd van wat Sjankara over de totale eenwording in het Brahman schreef. Ramanoedja zocht in zijn denken naar de eenheid met Brahman, maar dan een eenwording waarin de distantie bewaard blijft. Zijn theologie of filosofie heeft grote invloed gekregen in de *bhakti*-beweging. Ook van hem zijn enkele werken vertaald. Er zijn diverse studies over Ramanoedja; wij richten ons hoofdzakelijk naar die van John Carman.

Na deze twee beschouwingen over klassieke hindoe-visies, geven we enkele ideeën van Radhakrishnan en Gandhi weer. Eerstgenoemde staat in de traditie van Sjankara. Ook door andere moderne hindoe-denkers heeft Sjankara's visie grote bekendheid gekregen in het westen.<sup>78</sup> Gandhi valt moeilijker in te delen. Hij heeft zelf geen systematische filosofische verhandeling geschreven over het waarheidsbegrip, maar zijn ideeën zijn door anderen systematisch samengevat. Gezien de invloed van Gandhi en de grote aantrekkingskracht die zijn visie op de waarheid der religie op

velen uitoefent, besteed ik aandacht aan zijn visie. In de slotparagraaf ga ik nader in op de vraag naar de veelheid van visies, onderlinge aanvulling en mogelijke tegenpraak.

### 3.2. *De Advaita Vedanta volgens Satprakashananda*

Sjankara leefde tussen 650 en 800 G.J.<sup>79</sup> Hij gaf, o.a. een commentaar op de Vedanta Soetra. Binnen de Advaita School zijn er uiteraard leergeschillen. Dit neemt niet weg dat men het over de hoofdzaak, het niet-discriminerend karakter van het besef van de Hoogste Waarheid, eens is. Daaraan ontleent de School zijn naam: *advaita* betekent: niet-veel, niet-twee ('non-duality').<sup>80</sup> Wij volgen in de tekst van onze studie de uiteenzetting van Satprakashananda; daarbij wijzen we er nogmaals op dat hij een eigen interpretatie van de Advaita traditie geeft.

#### *a. Kenleer: kenmiddelen*

De Advaita School erkent volgens Satprakashananda zes kenwijzen als geldig.<sup>81</sup> De zes methoden die tot geldige kennis kunnen leiden (*pramanas*) zijn: de waarneming, de gevolgtrekking, het getuigenis, de vergelijking, het postulaat en het niet-waarnemen (van iets of iemand). De laatste drie *pramanas* zijn kenmerkend voor de Advaita School; soms worden zij door andere orthodoxe scholen tot de gevolgtrekking gerekend. Dat de Advaita School ze als zelfstandige kenmiddelen aanvaardt, hangt ten dele met de analyse van de bedoelde kenwegen samen, ten dele ook met andere inzichten van de Advaita Vedanta. In het kader van ons onderzoek moeten we kort ingaan op de waarneming, het getuigenis en de vergelijking.

*Waarnemingen* kunnen betrekking hebben op de wereld buiten de mens of op het innerlijk van een mens. Tot de innerlijke ervaringen behoren de gewaarwordingen van pijn, plezier, liefde en haat, maar ook van kennis en onwetendheid. Men neemt waar dat men iets wel of niet weet. Kennis kan direkt of indirekt zijn. Kennis die direkt, zonder bemiddeling tot stand is gekomen, is, aldus Satprakashananda, zeker.<sup>82</sup> Omdat innerlijke waarneming niet bemiddeld is, geldt dat zij in principe zeker is. Dus als men waarneemt dat men ergens een hekel aan heeft, dan heeft men ergens een hekel aan, enz. Als men er niet zeker van is of men ergens een hekel aan heeft dan wel of men iets juist vindt, dan komt de onzekerheid niet voort uit het waarnemen, maar uit het waargenome. Men kan er, met andere woorden, dan zeker van zijn dat men het nog niet weet. De innerlijke waarneming zelf is zeker.

Het *getuigenis* van anderen wordt door de orthodoxe scholen als een geldig kenmiddel aanvaard. Men erkent de autoriteit van de Vedische Geschriften. Men wijst er op dat mensen in het normale leven erg veel zaken op horen zeggen aannemen.<sup>83</sup> *Sjabda-pramana* ('verbal testimony') mag alleen op gezag van een competent persoon worden aangenomen. Er worden verschillende eisen aan geldig getuigenis gesteld. (a) De woorden in de zin moeten met elkaar in verband staan. (b) De uitspraak moet consistent zijn. (c) De woorden en zinnen moeten een geheel vormen; er mogen geen manco's in zijn. (d) Men moet uit de zin de strekking ervan kunnen begrijpen.<sup>84</sup>

Een verdere eis voor geldig getuigenis is dat hetgeen wordt meegedeeld niet mag worden tegengesproken door de kennis die men door een van de andere kenmiddelen

heeft verworven.<sup>85</sup> Op deze eis van consistentie komen we terug als we straks over geldige kennis spreken. Het is duidelijk dat hiermee de opstap wordt genomen, niet alleen om te verklaren dat men er goed aan doet om te luisteren als een betrouwbaar persoon alarm slaat, maar ook om de Vedische geschriften hoog te achten, omdat zij de kennis van de zieners doorgeven op een gebied dat mensen anders onbekend zou blijven, het boven-zintuiglijke. Zonder de kennis die men aan de Vedische geschriften ontleent, kan men niet tot de diepe waarheid komen.<sup>86</sup> De hoge, boven-zintuiglijke waarheden die men in de Veda's ontvangt, zijn geen onmiddellijke kennis.<sup>87</sup> Men ontleent haar aan een middel, het getuigenis. Omdat zij op een hoger niveau liggen, worden zij niet door andere kennis tegensproken. Zo kunnen zij toch zeker zijn. In de Vedische Geschriften zijn twee inzichten fundamenteel: (a) het inzicht dat het individuele zelf in feite het Hoogste Zelf is,<sup>88</sup> en (b) het inzicht dat de laatste of echte werkelijkheid het niet-duale Brahman is: het Zijnde, Bewustzijn en Gelukzaligheid.<sup>89</sup> Omdat deze inzichten niet door andere ervaringen worden tegensproken, kan men ze voor zeker aannemen.

Ook door *vergelijking* verwerft men geldige kennis.<sup>90</sup> In verband met de metafysica is deze kenweg van belang, omdat zij de mogelijkheid opent kennis omtrent het Hoogste zijn over te dragen. Brahman is zonder naam of vorm.<sup>91</sup> Wil men over 'Hem' spreken, dan moet men vergelijkingen met de verdere ervaringswereld maken om de overeenkomsten en de verschillen ervan met Brahman en het Zelf aan te duiden.

#### *b. Kennis van de dingen*

Met behulp van de zintuigen verwerven mensen kennis van de wereld. Men erkent ook wat in het westen als buitenzintuiglijke ervaring wordt aangeduid.<sup>92</sup> In de waarneming spelen vier factoren een rol: het object, het voor de kennis van een bepaald object specifieke orgaan, de geest en het kennende zelf.<sup>93</sup> Het is de gedachte van de Advaita Vedanta, zoals Satprakashananda die verstaat, dat er aan de zintuigen subtiele stoffelijke substanties zijn verbonden.<sup>94</sup> Twee ervan, verbonden met horen en zien, hebben het vermogen om buiten het lichaam waar te nemen.<sup>95</sup> Door de kenactiviteit van deze subtiele substanties kan de menselijke geest buiten het lichaam reiken en samenvallen met het gekende object.<sup>96</sup> Zo kan er directe ervaring van de dingen zijn. Deze organen (*indriyas*) behoren bij het 'subtiele lichaam' dat met de ziel na de dood naar een volgend lichaam gaat. Wij gaan hier voorbij aan de variaties van opvattingen over deze soort kennis die binnen de Advaita-traditie zijn verdedigd; het gaat ons primair om religieuze kennis.<sup>97</sup>

#### *c. Zelf*

Satprakashananda maakt onderscheid tussen de geest en het (kennende) zelf. De persoon, het zelf, beschikt over een instrument waarmee hij kent, de geest. Het 'ik' dat zich van zichzelf bewust is, is het Zelf. Dat 'ik' kan niet tot voorwerp van analyse worden gemaakt, want het is het 'ik' dat zich de analyse bewust is. Het Zelf onttrekt zich aan elke objectivering.<sup>98</sup>

Wij kunnen nu een stap zetten in de richting van de non-dualiteit. In de kenleer heeft men altijd van doen met een onderscheiding van subject en object. Sjangara en

zijn school willen de subjekt-objekt-splitsing, die met het bewustzijn van de dingen gegeven is, te boven komen. Het subjekt van de kennis is de geest, het object het gekende; het Zelf echter is de 'stille getuige', die — zelf eeuwig en niet aan de verandering onderhevig — bewust is van de geestesprocessen en de toestand van het lichaam dat hij draagt.<sup>99</sup> Het Zelf is beperkt door het lichaam, door 'naam en vorm'. Maar het Zelf is onaangedaan, verbonden als het is met het Eeuwige. Zo staat het Zelf feitelijk boven de dualiteit van subjekt en objekt. Het Zelf is puur en vrij.<sup>100</sup> Men kan het Zelf onder twee aspecten zien: (a) verbonden met de beperkingen van lichaam en geest ervaart het Zelf en treedt het handelend op; (b) als transcendente getuige van de wereldse processen heeft het deel aan het onveranderlijke Zuivere Bewustzijn.<sup>101</sup>

Het probleem is echter dat mensen zich hun ware zelf niet bewust zijn. Men kan het ook niet eenvoudig aan iedereen uitleggen; om tot het ware inzicht te komen is meer nodig. De *onwetendheid* (*ajnana*) moet worden opgeheven.<sup>102</sup> Waarin bestaat de *ajnana*? Satprakashananda beschrijft de twee kanten van de *ajnana*.<sup>103</sup> Ten eerste: *ajnana* bedekt het bestaan van het (werkelijke) objekt met een sluier. Men ziet dan niet dat de wereld — in bepaalde zin — schijn (*maya*) is. Door de onwetendheid ziet men de dingen niet als manifestaties van Brahman. Ten tweede, *ajnana* bedekt de manifestaties van Brahman, zodat men het goddelijke niet ziet, ook als men er op een gegeven moment van overtuigd raakt dat de dingen manifestaties van het Brahman zijn. *Ajnana* geeft voedsel aan egoïsme.<sup>104</sup> Door onwetendheid en egoïsme wordt niet meer gezien, dat het Zuivere Bewustzijn alles is wat bestaat en dat het veelvoudig vorm aanneemt in de dingen en de mensen.<sup>105</sup>

#### d. De wereld

De dingen zijn niet wat zij schijnen. Er lijken vele, vele dingen te zijn in de wereldse werkelijkheid, maar ten diepste is alleen Brahman. Vanwege dit inzicht heeft men Sjankara er wel van beschuldigd, dat hij de alledaagse ervaring van de wereld niet serieus neemt. Zij is immers 'illusoir'.<sup>106</sup> Zodoende zou Sjankara dwars tegen alle *common sense* ingaan. Satprakashananda echter legt uit dat de wereld op haar eigen niveau is zoals zij wordt ervaren. Ze is 'valid in its own sphere'.<sup>107</sup> Vanaf *absoluut* standpunt bestaat de wereld niet. Maar vanaf het alledaagse standpunt bezien, bestaat ze en wordt ze gekend zoals ze is. Vanaf het absolute standpunt, opnieuw, is de wereld een mengsel van *satya* (realiteit/waarheid) en onechtheid (*anrita*, wat niet conform de kosmische orde is).<sup>108</sup> Heel de wereld bestaat bij de gratie van onwetendheid en egoïsme.<sup>109</sup> Het kennend bewustzijn (het zelf) kent vorm en naam toe aan de dingen en identificeert zich met zijn lichaam en geest. Zo legt het grenzen op aan het grenzeloze zelf: '*Avidya* (ignorance, Vr.)... limits the limitless'.<sup>110</sup> De individualiteit is een 'illusie'.<sup>111</sup>

Maar, opnieuw, Satprakashananda wil het relatieve recht van de alledaagse ervaring erkennen. Gegeven deze illusie is de wereld werkelijk. Kennis is, door de coïncidentie van de modus van de geest met het bewustzijn in de dingen, eenheid met het objekt in de geest.<sup>112</sup> Satprakashananda wijst daarmee de opvatting van kennis als representatie van het objekt af. Een objekt wordt niet weerspiegeld in de kennis; het is in de waarneming present. De kennis is eenvoudig bewustzijn ('awareness') van het objekt. Kennis is in zekere zin 'van binnenuit'. Betrouwbaarder kan het niet.

Maar hoe zit het dan met de vergissingen die mensen maken? Naar goed gebruik in de hindoe-wijsbegeerte gaat Satprakashananda hierop uitvoerig in. Ook hierbij legt hij de nadruk op de objectieve omstandigheden die het kennend subjekt op een dwaalspoor brengen. Illusoire waarnemingen, zoals de opkomst van de zon, hebben een objectieve basis; ze zijn niet van het denken afhankelijk, maar van de feiten, zoals die zich aan de mens voordoen, maar die door *ajnana* worden verhuld.<sup>113</sup> De illusie — men houdt een touw op straat voor een slang of parelmoer voor zilver — komt voort uit een vage gewaarwording van het waargenomene.<sup>114</sup> De fout schuilt niet in het denken, maar in de onhelderheid van het object. De keerzijde hiervan is dat het helder waargenomene zeker is.

Wanneer is de kennis geldig? Wat zijn de *criteria*, waaraan men kennis mag toetsen om na te gaan wat er waar is? Men moet bedenken dat ware kennis het kenmerk van geldigheid in zichzelf draagt.<sup>115</sup> Bij ware kennis is de waarheid evident. Vandaar dat men automatisch zeker is van waar inzicht. Satprakashananda schetst de discussie die in de diverse scholen van hindoe-filosofie over de criteria voor geldige kennis is gevoerd. Hij wijst er, zeer terecht, op dat deze discussie veel gemeen heeft met wat in de westerse wijsbegeerte hierover te berde wordt gebracht. Zo is de stelling van de *Nyaya-Vaisesjika* School dat de geldigheid van kennis bestaat in de overeenkomst ervan met het object.<sup>116</sup> Eén van de scholen van de *Mimamsa*, de *Kumarila* School, voegt daaraan een test op grond van het praktische effect van kennis toe en vergt coherentie met andere feiten. Ook sommige andere scholen wijzen op de noodzaak van praktische toetsing — al was en is deze eis omstreden, maar dit terzijde.<sup>117</sup> Satprakashananda eist, zoals vermeld, dat uitspraken consistent en duidelijk zijn, en dat kennis niet strijdig mag zijn met andere bekende waarheden. Kennis moet een coherent geheel vormen, of op zijn minst niet innerlijk tegenstrijdig zijn. Men erkent het principe van de *non-contradictie*. Men mag de indirecte kennis die men op gezag van de zieners van de Vedische geschriften aanneemt, als waar en zeker beschouwen, tenzij zij strijdig is met wat men uit anderen hoofde aan de weet is gekomen. De mogelijkheid van contradictie van de kennis die men aan de Vedische Geschriften ontleent met de overige kennis, wordt dan, zoals we al aanduiden, uitgesloten; de *sjroeti* spreekt over hogere waarheden, die voor de gewone ervaring onbereikbaar zijn. Satprakashananda beschouwt het *principium non contradictionis* (*satyatvam badharahityam*) als cruciaal voor de Vedanta.<sup>118</sup> Het komt in de plaats van het principe van de correspondentie die, zoals Satprakashananda opmerkt, immers niet kan worden bewezen.<sup>119</sup> Aldus de kennis van de waarheid omtrent de relatieve wereld.

#### *e. Zelfrealisering*

Vanaf het absolute standpunt bezien, bestaat de wereld niet werkelijk. Zij is illusoir. Haar substraat is echt: in de vele verschijnselen van deze wereld *is* het Ene en Absolute. Tot de hogere waarheid dringt men door als men zich realiseert dat het Zelf niet zijn lichaam of geest is.<sup>120</sup> Maar het is niet voldoende om de kennis over deze stand van zaken voor waar aan te nemen. De onwetendheid heeft diep wortel geschoten; het egoïsme was er het gevolg van. Egoïsme heeft hier een zeer prin-



cipiële betekenis. Het is niet alleen het naar zich toe rekenen en zich op de voorgrond stellen; het is de gehechtheid aan al het andere dan Brahman. Zichzelf realiseren wil dus zeggen: Brahman worden en het eigen fragmentarisch 'zelf' dat men is, opgeven. Zo treedt het zelf tevens boven de subjeet-objekt-onderscheiding, die het denken in de wereld der illusie gevangen houdt. De echte 'kennis' die men nastreeft, is dus geen kennis in de gewone zin des woords. God kan niet worden geobjectiveerd. Zolang er in de kennis een objekt is, is er ook een subjeet en participeert men niet volledig in Brahman. God kennen, schrijft Satprakashananda, betekent hetzij weten dat men wezenlijk één met Hem is, hetzij de eenheid met Hem realiseren. In feite zijn dit de twee trappen van de *samadhi* (concentratie). Op de eerste, laagste trap is er nog het besef van God als het andere; op de tweede trap verdwijnt het besef van onderscheid tussen kennen en Gekende.<sup>121</sup>

Er is heel wat voor nodig voor het zover komt. Sjankara somde vier voorwaarden op waaraan de zoeker van *moksja* moet voldoen. (a) Men moet leren onderscheiden tussen eeuwige en het niet-eeuwige; (b) men moet onverschillig leren staan tegenover het al dan niet genieten van de vruchten van de werken; (c) men moet rust verkrijgen en controle over zichzelf; (d) men moet verlangen naar definitieve bevrijding.<sup>122</sup> *Moksja* wordt dus alleen bereikt na een proces van zuivering en verdieping van inzicht. Satprakashananda zelf — daargelaten de vraag naar de verhouding van zijn inzichten tot die van Sjankara — karakteriseert de weg als driedig: horen, reflectie en meditatie.<sup>123</sup> Hij wijst op de noodzaak van een zuivere leefwijze, van geestelijke leiding en op het belang van kloosters.<sup>124</sup> Wie deze weg afleggen — het is slechts weinigen gegeven — vinden de hoogste vorm van *samadhi*; zij verblijven in Brahman en vinden zo bevrijding (*mosksja*).<sup>125</sup> Doordat de eenheid met het Brahman is gerealiseerd, is de bevrijding definitief.<sup>126</sup> Het *karma* is doorbroken. Zij worden na de dood niet opnieuw geboren, maar blijven met Brahman verenigd. Alleen Brahman schijnt dan. Zij vertoeven in het licht, zonder besef van individualiteit. Hun eenwording met Brahman is volkomen. Het onderscheid tussen subjeet en objekt is geheel uitgewist. Deze ervaring is non-duaal.

De weg naar de hoogste *samadhi*-ervaring is in dit leven niet voor ieder weggelegd. Satprakashananda schetst diverse wegen die mensen kunnen gaan, aangepast aan het niveau waarop iemand zich bevindt.<sup>127</sup> Het is de taak van de goeroe om te bepalen hoever zijn pupil is en hem de juiste opdrachten te geven. Morele deugden zijn zelfs belangrijker om tot kennis van het zelf te komen dan intellectuele capaciteiten.<sup>128</sup> Voor minder ver gevorderden is geloof (*sjraddha*) belangrijker dan redelijke analyse.<sup>129</sup> Voor weer anderen wordt een grotere plaats ingeruimd voor *bhakti*.<sup>130</sup> Hun wordt aangeraden om zich God als een Persoon voor te stellen, als *sagoena Brahman* (tegenover de ware, onpersoonlijke *nirgoena Brahman*).<sup>131</sup> Ook mag men een aspekt van Brahman vereren in de vorm van de religie van Visjnoe, Sjiva, Sjakti of Krisjna. Maar, hoe dan ook, zelfbeheersing, medelijden en een liefdevolle instelling tegenover alle andere mensen behoren steeds tot de eigenschappen die men moet realiseren.<sup>132</sup>

#### f. *Duale en non-duale samadhi; waarheid*

Er zijn dus twee vormen van *samadhi*. De hoogste, definitieve bevrijding betekent

een definitief opgaan in Brahman.<sup>133</sup> Deze ervaring is non-duaal.<sup>134</sup> Het onderscheid tussen subjeet en objekt is opgeheven. Het opgaan in Brahman is een dermate heerlijke ervaring dat degene die dit overkomt *ipso facto* van de waarheid en gelukzaligheid ervan wordt overtuigd. Feitelijk schieten woorden tekort — zoals men goed moet bedenken bij een beschrijving in vele woorden van een non-duale ervaring! De bevrijde ervaart niet de waarheid over *samadhi*, maar Waarheid, de opheffing van het onderscheid tussen subjeet en objekt, niet-relationeel Bewustzijn, Absolute Eenheid.<sup>135</sup>

*Nirgoena Brahman* is Bewustzijn, maar dan een bewustzijn zonder onderscheid. *Sagoena Brahman* stelt men zich voor als een schakel tussen *nirgoena Brahman* en de wereld. In *sagoena Brahman* is er onderscheid; 'Hij' is Persoon, zich onderscheidend van wat 'Hij' niet is.

Wie de definitieve *samadhi* heeft gerealiseerd kan nog enige tijd leven.<sup>136</sup> Dan ziet men in de relatieve wereld de alles doordringende aanwezigheid van Brahman; men wordt niet meer door de illusie gevangen genomen. Pas zo iemand heeft ware kennis van het universum en de Hoogste Heer. De *visio* van het nonduale Bewustzijn verliest hij nimmermeer.<sup>137</sup> De waarneming van de werkelijkheid is niet-duaal; de weergave ervan is noodzakelijkerwijs wel dual.<sup>138</sup>

Samenvattend kunnen we zeggen dat het waarheidsbegrip in de kenleer van Satprakashananda's interpretatie van de Advaita Vedanta op drie niveaus funktioneert: 1. Brahman is (non-duale) waarheid; 2. De heilige, die Brahman heeft gerealiseerd, ziet de wereld zoals zij echt is, als één met Brahman; deze visie van de wereld is in het bewustzijn present; 3. voor wie in de wereld leeft, zonder dat men zich deze ervaring van de 'wereld' heeft eigen gemaakt, bestaat ware kennis hierin, dat de (afzonderlijke) dingen die men kent, present zijn in het bewustzijn. Tenslotte: goede kennis is *ipso facto* zeker.

### 3.3. De theïstische Vedanta (naar de visie van Ramanoedja)

#### a. Inleidende opmerkingen

Sjankara's analyse van de niet-duale waarheid werd niet door alle Vedantins gedeeld. Een van de voornaamste woordvoerders uit de andere stromingen was Ramanoedja (11e eeuw). Ramanoedja wordt als de vader van de *Sri Vaisnava Sampradaya* beschouwd, een sekte in het zuidelijk deel van India, die Visjnoe (en zijn vrouw Sri) aanbad. In de verering van Visjnoe zoekt men Hem te benaderen als de Hoogste God. Deze stroming gelooft in een persoonlijk God: God heeft eigenschappen. Net als sommige andere stromingen in de Vedanta School wijst men het spreken over een onpersoonlijk Brahman, dat hoger zou zijn dan *segoena Brahman*, af.<sup>139</sup> Men meent dat de duale kennis niet kan worden getranscendeerd in non-duale kennis. God-in-zichzelf blijft voor de mens onkenbaar. Maar hoe wordt God dan bekend en wat is de aard van de religieuze kennis volgens Ramanoedja? In onze uiteenzetting volgen we de studie van John Carman over Ramanoedja.

Over de scherpste van zijn denken vindt men verschillende oordelen. Carman citeert een Indiase, christelijke geleerde die in Ramanoedja de 'loftiest philosophical expression' van het Indiase theïsme vindt.<sup>140</sup> Carman acht Ramanoedja representatief

voor veel denken binnen de diverse theïstische scholen in India. Eén van de punten waarop Ramanoedja van de Advaita Vedanta afwijkt is dat hij van mening is dat de wortel van de ellende niet meer in onwetendheid en egoïsme schuilt, maar ook in de daarachter liggende macht van het *karma*. Deze macht moet worden verbroken. Dat kan niet alleen door kennis te verwerven. Ramanoedja meent dat de mens in zijn *bhakti* van de godheid uiteindelijk een beroep moet doen op Gods generositeit.<sup>141</sup>

Ramanoedja is een orthodox denker. Met heel de Vedanta aanvaardt hij het gezag van de *sjroeti*. Hij meent dat de Advaitins de Vedische Geschriften niet geheel recht doen. Soms wordt daarin over de eenheid van het zelf met Brahman gesproken, maar soms blijft er ook onderscheid bestaan. Ramanoedja geeft een andere interpretatie van de bekende woorden *Tat tvam asi* ('Dat zijt Gij') dan Sjangara. Hij wil zich niet op losse schriftplaatsen beroepen en wijst op het belang van een goede hermeneutiek die alle facetten van de Schriften tot hun recht doet komen.<sup>142</sup>

Met de andere orthodoxe denkers deelt Ramanoedja ook wat Carman zijn fideïsme noemt: slechts op grond van de Schriftuur is godskennis mogelijk. Godsbewijzen zijn niet stringent.<sup>143</sup>

Al zijn de opvattingen van Ramanoedja representatief voor die van veel orthodoxe hindoe-denkers, en al neemt de *bhakti* een grote plaats in zijn denken in, er blijft natuurlijk verschil met de volksreligie bestaan. Omdat de verering van Visjnoe, zijn consort en hun zoon een grote plaats bij hem inneemt, ligt deze vorm van vroomheid in tussen het polytheïsme van de hindoe-volksreligie en het monotheïsme van expliciet sectarische theologen.<sup>144</sup>

De centrale gedachte in Ramanoedja's godsleer is volgens Carman dat het goddelijke heel de eindige, beperkte existentie doordringt.<sup>145</sup> Brahman is zowel de materiële als de efficiënte oorzaak van het universum, dat door Hem als het innerlijke Zelf van het universum wordt bezielde.<sup>146</sup> Deze positie is kenmerkend voor Ramanoedja, die daarmee een middenweg probeert te vinden tussen enerzijds denkers die ontkennen dat er (vanaf absoluut standpunt) verschil bestaat tussen God en wereld, en anderzijds denkers die juist verklaren dat er tussen God en wereld een fundamenteel verschil bestaat. Volgens Ramanoedja moet men zowel de eenheid als het verschil tussen God en wereld recht doen.

#### b. Wereld, mens en God

God heeft de wereld geschapen.<sup>147</sup> Zij is geen illusie; de kosmos is Gods lichaam.<sup>148</sup> Mensen hebben een eindig zelf, dat God kan kennen.<sup>149</sup> De tweeheid in de eenheid wordt nimmer opgeheven. Het Zelf behoeft niet te worden getranscendeerd, zoals in de Advaita Vedanta; het moet op God worden gericht. De ziel van de mens is zijn zelf, buiten de wereld, een essentieel ongebonden bewustzijn.<sup>150</sup> Door het *karma* van een mens wordt de ziel gebonden of samengetrokken tot een afzonderlijke, individuele ziel. De feitelijke ziel van een mens moet dus onder twee gezichtshoeken worden gezien. Ten eerste, de wezenlijke natuur van het eindige zelf is het zelf dat door God wordt bezielde.<sup>151</sup> Ten tweede, in de status van de onwetendheid (die door het *karma* wordt veroorzaakt)<sup>152</sup> bestaat er eindig, individueel zelf.<sup>153</sup>

God is de bezieler van de geschapen werkelijkheid; de wereld is de belichaming van Brahman. God geeft de geschapen werkelijkheid het bestaan.<sup>154</sup> In zijn godsleer legt

Ramanoedja grote nadruk op de volkomenheid Gods; God is verre van de onvolkomenheid van deze wereld.<sup>155</sup> Van hieruit valt te begrijpen dat Ramanoedja een onderscheid maakt tussen God-in-se en God in zijn relatie tot de mensen.<sup>156</sup> De onderscheiding is volgens Carman bij Ramanoedja niet geheel helder. Men heeft haar wel uitgelegd op de manier die ik weergaf: als Gods onveranderlijke, essentiële natuur naast zijn veranderlijke natuur. De essentiële natuur Gods is onaangedaan door modificaties en vrij van de smetten van de materie. In zichzelf is God zuivere kennis en gelukzaligheid.<sup>157</sup> Maar God, de Schepper, staat ook in relatie tot de mensen. Hij maakt het mensen mogelijk dat zij Hem kennen.<sup>158</sup> In de descententie Gods spelen de antropomorfe elementen van Visjnoe een rol. De eigenschappen Gods worden in twee groepen onderscheiden. In zijn relatie tot de wereld is God genadig en vol medelijden. Hij daalt in ontferming naar de wereld af. Hij vergeeft en beschermt vol liefde. Essentiële eigenschappen Gods zijn *satya*, kennis, sterkte, soevereiniteit, onveranderlijkheid, scheppingsmacht en heerlijkheid, zuiverheid en oneindigheid.<sup>159</sup>

### c. Kennis van wereld, mens en God

Mensen kunnen betrouwbare kennis verwerven van de wereld, van zichzelf en van God. God heeft de wereld gemaakt en de mens de mogelijkheid gegeven om de wereld te kennen. Mensen verwerven kennis door waarneming en conclusies op grond daarvan.<sup>160</sup>

Wat betreft de kennis van hun ware zelf staan mensen voor grote moeilijkheden. Hun ware zelf wordt aan het oog onttrokken door de banden van het *karma* en de beperkingen van de materiële werkelijkheid.<sup>161</sup> Het is de mens echter mogelijk om zijn ware zelf te leren kennen. Ook in deze Vedanta school gaat het daarbij niet om een simpel weten omtrent de diepste aard van het mens-zijn, maar om de realisering van de eenheid van het Zelf met het hoogste Zelf — al wordt het verschil tussen God en mens nooit opgeheven. Deze kennis is een gave Gods. De mens kan de macht van zijn *karma* niet breken; daarvoor is hij van God afhankelijk.<sup>162</sup> God kan in de gang van het *karma* ingrijpen en de ziel bevrijden uit de keten van *samsara* (keten van wedergeboorten).

De kennis van het ware zelf hangt uiteraard met de kennis van God samen. Deze kennis put men uit de Vedische geschriften. Zuiver uitwendige kennis van de Vedische leer en verstandelijk begrip alleen is niet genoeg om de onwetendheid op te heffen.<sup>163</sup> Daarvoor is diepere kennis nodig, met een grotere persoonlijke betrokkenheid. Deze kennis verkrijgt men in devotie en meditatie. Het is één van Ramanoedja's centrale inzichten dat het hoogste, waarnaar mensen kunnen en moeten streven, die vorm van kennis is, die in de *bhakti* tot stand komt.<sup>164</sup> In het geestelijk leven zijn offers en andere religieuze gebruiken de middelen om zulke kennis in geloofsovergave aan Brahman te realiseren. Analytische kennis is niet genoeg, al is zij niet onbelangrijk.<sup>165</sup>

### d. Waarheid

Kennis (*jnana*) en waarheid of Realiteit (*satya*) zijn twee van de eigenschappen van Gods essentiële natuur.<sup>166</sup> Ramanoedja bedoelt met Gods eigenschap 'waar zijn' (*satya*) dat het Zijn van Brahman niet geconditioneerd is, en dus onderscheiden is van

niet-intelligente stof, die veranderlijk is, en van intelligente wezens die in de wereld aan de veranderbare stof zijn gebonden.<sup>167</sup> Het woord kennis of bewustzijn (*jnana*) duidt de staat van permanente niet-bepaalde kennis aan.<sup>168</sup> Daarin verschilt Brahman van de verlichte zielen, die een periode van bepaalde kennis hebben gekend. Brahman is oneindig, de geschapen zielen zijn dat niet. Maar de eindige zelden zijn, in onderscheiding van de stoffelijke elementen, wel waar of echt (*satya*) in die zin, dat hun wezenlijke natuur onveranderlijk is.<sup>169</sup> De Hoogste Persoon is de realiteit (*satya*) van deze zielen, die zelf onaangedaan zijn door de bepalingen die zij in overeenstemming met hun *karma* doormaken. Daarom is God hun *satya* — als zijnde meer reëel dan zij zijn, aldus Thibauts vertaling van Ramanoedja.<sup>170</sup> We komen bij Ramanoedja zo een gedachte tegen die we ook in andere godslereen zullen ontmoeten, namelijk dat God in zichzelf onbeperkte, onbepaalde kennis heeft of is. Menselijk denken is steeds bepaald en beperkt. Mensen kunnen zich Gods denken daarom niet voorstellen. God is het zuivere denken. Brahman is kennis; Hij is tevens het subjeet van deze kennis en gelukzaligheid.<sup>171</sup>

Hoe realiseert een mens kennis van God? Aan de Vedische geschriften ontleent men kennis omtrent God en zijn zelf (*jnana*). Men doet zijn plicht in de wereld (*karma yoga*). Dit zijn voorbereidende schreden op de weg naar inzicht. Zij resulteren in contemplatie van de *atman*, het zelf, maar nog niet in diepe kennis van God.<sup>172</sup> Als men God door werken en *bhakti* behaagt, wordt zijn onbehagen over de zonde teniet gedaan; dan heft Hij de onwetendheid van de ziel omtrent de eigen aard en Hemzelf op.<sup>173</sup> Dan is de weg vrij voor de ziel om kennis van zijn eigen aard en van God te verwezenlijken. Die diepere kennis bestaat erin dat men gemeenschap met Brahman bereikt; dan wordt men bevrijd uit de *samsara*.<sup>174</sup>

Als wij het goed zien heeft Ramanoedja dus een tweeledig antwoord op Sjangara's leer van de non-duale hoogste kennis en *nirgoena Brahman*. Ten eerste: de band met God bestaat in diepe kennis in persoonlijke verbondenheid met God, waarin de banden van het *karma* zijn opgeheven. Ten tweede, zijn leer van de essentiële eigenschappen Gods, die enerzijds tegemoet komt aan de Advaita onderscheiding tussen *nirgoena* en *sagoena Brahman*, maar anderzijds de vraag oproept naar de verhouding tussen Gods essentiële en zijn relatieve eigenschappen. Carman wijst herhaaldelijk op dit laatste probleem.<sup>175</sup>

Waarin bestaat waarheid? In feite onderscheidt Ramanoedja diverse niveaus van kennis. Carman geeft in zijn vertalingen meermalen aan, dat Ramanoedja bepaalde geopenbaarde, theoretische inzichten als waar beschouwt.<sup>176</sup> Op het niveau van het dagelijks leven slaat waarheid op kennis waarmee men de dingen kent zoals ze zijn.<sup>177</sup> Los van de godskennis ziet men echter niet dat de dingen minder werkelijk zijn dan al wat geheel in God bestaat. Alleen God is geheel *sat*, eeuwig, werkelijk en waar.<sup>178</sup>

De menselijke kennis vindt een grens bij de godskennis. Met nadruk wordt gesteld, dat Gods essentiële natuur door de mens niet gekend of begrepen kan worden; zij is buiten de greep van taal of denken.<sup>179</sup> Alleen in de *bhakti* kan Hij worden gekend, zoals Hij zich te kennen geeft in relatie tot de ziel. In de eenheid van de Ziel met God ervaart men zijn aanwezigheid. De waarheid wordt gerealiseerd in

de mystieke gemeenschap van de ziel met God, waarin God en de ziel één zijn, maar toch ook onderscheid blijft bestaan.<sup>180</sup> Dit laatste, eenheid en onderscheid, is de specifieke positie van Ramanoedja.

### 3.4. Sarvepalli Radhakrishnan

#### a. *Zelf, God en Absolute*

In het denken van Radhakrishnan (1888-1969) vinden we een moderne interpretatie van de leer van de Advaita Vedanta. Radhakrishnan heeft zijn ideeën uiteengezet in enkele series lezingen die hij in de twintiger jaren in Engeland heeft gehouden.<sup>181</sup> Hij is bekend met de westerse wijsbegeerte. Onder verwijzing naar tal van westerse denkers ontwikkelt hij zijn godsdienstwijsbegeerte.<sup>182</sup> Hij aanvaardt de Vedische geschriften, omdat zij de ervaringen van geïnspireerde mensen onder woorden brengen.<sup>183</sup> Hun ervaringen betreffen het onuitsprekelijke.<sup>184</sup> De Vedische geschriften ontleen hun gezag aan hun beschrijving van de (geestelijke) feiten.<sup>185</sup>

Wat zijn de geestelijke ervaringen, die in de *sjroeti* worden beschreven en die Radhakrishnan in zijn godsdienstwijsgerige studies voor anderen probeert aan te duiden? Het is de ervaring van de eenheid van alle dingen, diep in het zelf.<sup>186</sup> Het Hoogste is de grond van het individuele zelf: *Tat tvam asi* ('Thou art That').<sup>187</sup> Aldus is God immanent, de bron van het Zijn van de wereld. Maar Hij valt daar niet helemaal mee samen. God is niet geheel immanent, noch is Hij geheel transcendent.<sup>188</sup> De beide aspecten van de godheid behoren bijeen. Gezien vanuit zijn immanentie in de wereld heet de godheid 'God'; gezien vanuit zijn verhevenheid boven al het eindige noemt men de godheid het Absolute.<sup>189</sup> Het woord God is, als heel de voorstelling van een goddelijke Persoon, een symbool waarin de religie de Absolute herkent.<sup>190</sup> De religie vereert de Absolute in de vorm van persoonlijke goden. Men vindt heil in de *bhakti*, in godsvertrouwen en geloofsovergave.<sup>191</sup> God is de schepper van de wereld. In zijn verheven spel (*lila*) vormt hij de ene wereld na de andere. Maar deze God is niet zonder meer het Absolute. Hierin stuiten we bij Radhakrishnan op dezelfde tweedeling die we in de uiteenzetting van de Advaita Vedanta reeds eerder vonden, te weten tussen *sagoena* en *nirgoena Brahman*. God, de Schepper is lager dan het Absolute. God de Schepper, Onderhouder en Rechter van deze wereld, is het Absolute zoals mensen het benaderen. Het Absolute Zelf is echter volmaakt, en daarom onveranderlijk en gelukkig. Het is een voortdurend 'Ik ben', het onveranderlijke centrum, dat op mysterieuze wijze ten grondslag ligt aan de veranderlijke werkelijkheid.<sup>192</sup>

#### b. *Intuïtieve kennis*

Het Absolute wordt niet discursief gekend. Aan al de vormen waarin mensen noodzakelijkerwijs denken, kleeft volgens Sankara onwaarheid.<sup>193</sup> Zonder taal, zonder mythen en metaforen, wordt er geen kennis overgedragen. Het doel van alle godsdienstwijsgerige kennis is mensen te bewegen tot het zoeken van de waarheid die alleen kan worden geschouwd. De werkelijke kennis overstijgt het denken. Het is een onmiddellijke ervaring; men is zich die bewust, maar niet middels de categorieën van het verstand.<sup>194</sup>

Om deze kennis te bereiken is het een voorwaarde dat men zijn leven zuivert van alle factoren die de zelfrealisering in de weg staan. Aan het gewone leven in deze wereld van onwetendheid ontbreekt diepte en kracht. Men moet zichzelf veranderen — op de ontwikkeling ten goede is de geschiedenis gericht.<sup>195</sup> Men moet leren onderscheiden waarop het aankomt. Het gaat daarbij niet zozeer om scherping van het verstand, maar om zuiverheid van de geest. Men moet vertrouwd raken met de diepste werkelijkheid.<sup>196</sup> Pas als men los is van de oppervlakkige drijfveren, die het menselijk bestaan gewoonlijk reguleren, is men in staat het Absolute intuïtief te ervaren.<sup>197</sup>

Niet alle mensen zijn daartoe in staat. Mensen hebben vele levens nodig om zich zo te vervolmaken dat zij in het Absolute kunnen opgaan.<sup>198</sup> Daarom moeten degenen die de waarheid hebben gerealiseerd, hun proberen uit te leggen hoe de wereld in werkelijkheid is. In deze uiteenzettingen kunnen zij van de algemeen menselijke ervaringen uitgaan. Uiteindelijk zullen de meeste mensen erop moeten vertrouwen dat hetgeen de wijzen zeggen, waar is.<sup>199</sup> De eis die aan deze uiteenzettingen mag worden gesteld, is dat de intuïtieve zekerheid van God *consistent* is met het universum, zoals het voor ieder zichtbaar is.<sup>200</sup> Radhakrishnan probeert dan ook te laten zien dat zijn visie te rijmen valt met allerlei inzichten, waartoe men in de wetenschappen is gekomen.

### c. *Waarheid*

De hindoe-filosofie heeft groot ontzag voor de feiten. De wereld is geen illusie; ze bestaat echt, althans op het niveau van de wereldse ervaring. Waarheid op dit niveau van zijn en kennis is voor Radhakrishnan kennis van de dingen, zoals we ze zien als we bepaalde facetten van de ervaring uit het geheel isoleren.<sup>201</sup>

De wijsgerige kennis — we mogen wel zeggen: de kennis van de hindoe-filosofie — dient als voorbereiding op het intuïtieve inzicht. De expressie van de diepe, intuïtieve ervaringen, moet noodzakelijkerwijs gebruik maken van begrippen. De diepe wijsgerige waarheden worden echter niet bewezen, maar geschouwd.<sup>202</sup> De discursieve kennis wordt overstegen in intuïtieve, omvattende kennis. Het discursieve kennen is noodzakelijk onwaar in zoverre de werkelijkheid zelf één is. De veelheid van mythen, metaforen en begrippen is niet in staat de eenheid goed uit te drukken.<sup>203</sup> ‘Strictly speaking, logical knowledge is non-knowledge, *avidya*, valid only till intuition arises’.<sup>204</sup> De leer is, strikt genomen, onwaar. Filosofie kan proberen dit inzicht te tonen. Radhakrishnan kan ook spreken over de ‘truth of the nature of things (*tattvajñana*)’.<sup>205</sup> In deze, zeg: relatieve, zin is de hindoe-leer *waar*, want zij ziet de aard van de dingen. Ze bereidt de mensen voor op de werkelijke diepe kennis van de waarheid.

De werkelijke kennis van de waarheid is gevolg van een groei in de waarheid. Kennen en zijn vallen samen. In die zin kan er geen sprake zijn van correspondentie van een idee met iets buiten de idee.<sup>206</sup> Omdat het kennend subject zichzelf realiseert en daarbij de eenheid van de dingen ervaart, vervalt het onderscheid tussen subject en objekt. De waarheid die wordt gerealiseerd en intuïtief wordt ervaren, is non-duaal en onmiddellijk.<sup>207</sup> Radhakrishnan kan daarom zeggen dat het Absolute niet waar is: ‘The Supreme is real, not true, perfect, not good’.<sup>208</sup> Daarmee drukt hij uit dat het

echt ware geen discursieve *satya* is, maar een echt *sat*, realiteit. Aansluitend bij het westers spraakgebruik spreekt hij echter ook van waarheid. De mens wil de waarheid in de dingen zelf kennen, zoals de waarheid is, onafhankelijk van tijd en verscheidenheid.<sup>209</sup> Die waarheid is het Absolute, 'the abiding „I am”'.<sup>210</sup>

Vanuit deze visie op de Absolute Waarheid die moet worden gerealiseerd, en de wijsgerige waarheden die slechts naar het absolute wijzen, kan Radhakrishnan de veelheid van wijsgerige opvattingen waarderen. Omdat het Absolute onuitsprekelijk is, staan de hindoe-denkers zich een scala van interpretaties toe, variërend van de meest onpersoonlijke tot de meest persoonlijke.<sup>211</sup> Mensen zelf zijn in hun individualiteit 'maskers'; ze spelen een rol in het leven en zien de wereld vanuit hun eigen, individuele gezichtspunten.<sup>212</sup> De filosofie deelt in deze beperktheid van het wereldse. De denker heeft inzicht (*darsana*) in het geheel van de ervaring.<sup>213</sup> Alle uitdrukking ervan is pluraal.<sup>214</sup> De hindoe-traditie kent vele stromingen: '...truth wears vestures of many colours and speaks in strange tongues'.<sup>215</sup> Men kent in het hindoeïsme geen ketterjacht. Eens had een vereerder van Visnoe iets tegen iemand die sjiva vereerde. Op een keer boog hij voor het beeld van Visnoe; het beeld deelde zich in tweeën en Sjiva verscheen aan de ene en Visnoe aan de andere kant; beiden als één gezicht tezamen glimlachend neerziend op hun aanbidders. Zo vertelt een verhaal over de tolerantie die men moet hebben ten opzichte van andere wegen tot God.<sup>216</sup> Hoe is het Absolute echt? Men kan iets zeggen, maar altijd weer klinkt, door heel India, het *neti, neti*: niet zo, niet zo.<sup>217</sup> Vanuit deze houding kan Radhakrishnan de andere religieuze tradities als wegen tot God waarderen.<sup>218</sup> Hij beschouwt het als dwaasheid om aanspraak te maken op exclusieve waarheid. Strikt genomen is immers alle leer onwaar.<sup>219</sup> De andere godsdiensten zouden zich z.i. door de verdraagzaamheid van het hindoeïsme kunnen laten leren.<sup>220</sup>

### 3.5. Mahatma Gandhi

#### a. Ter inleiding

Gandhi leidde India naar de bevrijding van de Britse overheersing. Hij zette zich in voor de verheffing van de paria's. Zijn politieke activiteit is een uiting van zijn keuze voor de weg van de *karma yoga*. Deze weg kan worden getypeerd met twee begrippen: waarheid (*satya*) en geweldloze liefde (*ahimsa*). Gandhi wijdde zelf geen systematische studie aan het thema religie en waarheid, maar heeft er wel vele korte opmerkingen over gemaakt. Anderen hebben zijn ideeën samengevat.<sup>221</sup> Hij heeft zeer uitgesproken ideeën over ons onderwerp: zijn denken heeft velen aangesproken en beïnvloed. Tegen de achtergrond van het geheel van onze uiteenzettingen in dit hoofdstuk kunnen wij volstaan met een beschrijving van de eigen accenten die Gandhi legt. Gandhi zelf heeft de hoofdzaken van zijn visie kort uiteengezet in een bundel, geredigeerd door Radhakrishnan en Muirhead, waarin een groot aantal hindoe-denkers hun opvattingen in het kort omschreven. Gandhi volstond met één pagina tekst:

'I, have been asked by Sir S. Radhakrishnan to answer the following three questions:

1. What is your religion?
2. How are you led to it?



### 3. What is its bearing on social life?

My religion is Hinduism, which, for me, is religion of humanity and includes the best of all religions known to me.

I take it that the present tense in the second question had been purposely used instead of the past. I am being led to my religion through Truth and Non-violence, i.e., love in the broadest sense. I often describe my religion as Religion of Truth. Of late, instead of saying God is Truth I have been saying Truth is God, in order more fully to define my religion. I used, at one time, to know by heart the thousand names of God which a booklet in Hinduism gives in verse form and which perhaps tens of thousands recite every morning. But nowadays nothing so completely describes my God as Truth. Denial of God we have known. Denial of Truth we have not known. The most ignorant among mankind have some truth in them. We are all sparks of Truth. The sum total of these sparks is indescribable, as-yet-Unknown-Truth, which is God. I am being daily led nearer to it by constant prayer.

The bearing of this religion on social life is, or has to be, seen in one's daily social contact. To be true to such religion one has to lose oneself in continuous and continuing service of all life. Realisation of Truth is impossible without a complete merging of oneself in, and identification with, this limitless ocean of life. Hence, for me, there is no escape from social service, there is no happiness on earth beyond or apart from it. Social service here must be taken to include every department of life. In this scheme there is nothing low, nothing high. For all is one, though we seem to be many'.<sup>222</sup>

#### b. *Waarheid*

Waarheid, zo zien we in dit antwoord op de vraag naar zijn religie, is voor Gandhi het Hoogste. Ook een atheïst erkent de Waarheid.<sup>223</sup> De waarheid is voor Gandhi dus geen theorie.<sup>224</sup> Waarheid is wat echt bestaat, als bron van alle dingen. '*Satya*' is '*sat*', het Ware is het Zijnde, volgens Gandhi:

'The word *Satya* (Truth) is derived from *Sat*, which means „being“. Nothing is or exists in reality except Truth. That is why *Sat* or Truth is perhaps the most important name of God. In fact it is more correct to say that Truth is God, than to say that God is Truth... *Sat* or *Satya* is the only correct and fully significant name for God'.<sup>225</sup>

Het Ware, Echte doortrekt al het bestaande, ook al kan men dat niet simpelweg aan de dingen aflezen. Alle dingen zijn één, al schijnen ze vele dingen te zijn, zo eindigt het fragment dat we *in extenso* overnamen. Het Zelf in de mens is verbonden met het Zelf van de ander; het is het Zelf dat alle dingen hun bestaan geeft.<sup>226</sup> Het 'Ware, Echte' is een omvattender aanduiding voor het Hoogste dan God.<sup>227</sup> Gandhi heeft er geen bezwaar tegen om God te vereren; hij stelt zich God voor in de *avatara* Rama, maar tegelijk legt hij nadruk op Gods transcendentie.<sup>228</sup> God is onpersoonlijk, alwetend, alvermogen. Elke beperking is Hem vreemd. Al kan Gandhi plaats inruimen voor religieuze verering, uiteindelijk transcendeert het Hoogste alle begrip en voorstelling.<sup>229</sup> Het begrip Waarheid drukt voor Gandhi deze transcendentie beter uit dan het begrip God. In die zin beschrijft het begrip Waarheid God beter dan de 1000 namen waarmee hindoes God wel aanduiden. '*Sat* of Waarheid is misschien de belangrijkste naam van God'. Waar waarheid is, is kennis (*cit*). Waar ware kennis is, is gelukzaligheid (*ananda*): God verenigt *sat*, *cit* en *ananda*.<sup>230</sup>

Over de vraag of Gandhi een *Advaitin* of *Vishishta-vedantin* positie inneemt, valt te twisten.<sup>231</sup> Hij relateert het spreken over God: de ene Waarheid transcendeert de vele benaderingen via een godsvoorstelling. Inzoverre heeft zijn positie enige verwantschap met de Advaita School; men wijst er echter op dat Gandhi de betreffende

filosofische termen niet in hun exacte betekenis gebruikt.<sup>232</sup> Maar de waarheid wordt, in zijn visie, niet non-duaal gerealiseerd; veeleer zijn mensen vonken van de waarheid en zien ze flitsen van de waarheid. In deze zin lijkt zijn benadering meer op die van Ramanoedja en diens school, de z.g. 'gekwalficeerde Advaita' traditie.<sup>233</sup> De *bhakti yoga* krijgt een plaats, niet zozeer als gebed dan wel als meditatie en verstillings. Deze vorm van gemeenschap met de Waarheid is voor Gandhi het wezen van de religie, en de hoeksteen waarop het leven rust.<sup>234</sup>

De verbondenheid met de waarheid heeft gevolgen voor het gewone leven. Met beroep op de *Bhagavadgita* bepleit Gandhi de *karma yoga*, een leven in overeenstemming met de kosmische orde (*rita*).<sup>235</sup> De wezenlijke eenheid van alle dingen mondt uit in universele liefde voor geheel de werkelijkheid. Deze liefde vindt haar uitdrukking in de houding van *ahimsa*, welwillendheid tegenover alles en iedereen, zonder enig geweld.<sup>236</sup> Om de geweldloosheid in de praktijk te volbrengen is het nodig dat men onbezorgd is, zoals Jezus leerde, en onbevreesd — men leeft immers in de Waarheid. Men heeft bestand in de Waarheid, dat drukt de term *satyagraha* uit.<sup>237</sup>

### c. Religie en waarheid

De waarheid van religie ligt in de eerste plaats in de participatie van mensen in de waarheid, dat is in een wijze van leven, waarin men de *ahimsa* realiseert.<sup>238</sup> *Ahimsa* is z.i. het hart van de leer van de grote religies.

Deze diepere visie op waarheid gaat uiteraard samen met de eis dat men zich binnen het menselijk bestaan in deze wereld aan de feiten houdt. Voordat men zijn oordeel op een bepaalde zaak geeft, moet men weten hoe de feiten liggen. Kennis van de gecompliceerde situaties van sociale en politieke aard vergt echter reiniging van hart en geest. Men moet de zes dodelijke vijanden overwinnen, te weten lust, toorn, hebzucht, verblindings, trots en onwaarachtigheid; pas dan bereikt men inzicht in de waarheid.<sup>239</sup> Men moet, zogezegd, waarachtig worden voor men de waarheid kan zien.

Gandhi heeft zich in de Bijbel verdiept. Hij heeft ook kennis genomen van geschriften uit andere godsdienstige tradities.<sup>240</sup> Het was zijn stellige overtuiging dat er aan alle godsdiensten een gemeenschappelijke ethische basis ten grondslag ligt, een universele religie.<sup>241</sup> Het is het geloof in de morele orde van het universum. 'This religion transcends Hinduism, Islam, Christianity, etc. It does not supersede them. It harmonizes them and gives them reality'.<sup>242</sup> Gandhi lijkt dus ook de hindoe benadering relatief te stellen. Het hindoeïsme is een weg onder de vele wegen, die naar het éne doel, de waarheid, leiden.<sup>243</sup> Alle religies hebben hun symbolen. Dat is goed. Religie is een persoonlijke zaak; ieder moet de weg gaan die bij zijn aanleg en omstandigheden past.<sup>244</sup> In deze zin zijn alle religies z.i. 'waar'.<sup>245</sup> Maar ze bevatten allemaal ook dwalingen, want alle menselijke benaderingen van het Hoogste schieten noodzakelijkerwijs tekort. De menselijk taal is te beperkt om de Ene Waarheid te verwoorden.<sup>246</sup> Wat mensen van de Waarheid zeggen, zijn menselijke constructies.<sup>247</sup> Daarom is er niet één religie superieur aan de andere. Gandhi verwierpt de exclusieve *claims* die sommige religies maken. Zo schrijft hij dat Jezus niet letterlijk de eniggeboren zoon van God is. God is niet exclusief de vader van Jezus. Jezus is net

zo goddelijk als Krisjna of Rama of Mohammed of Zoroaster.<sup>248</sup> In de exclusieve religies mist Gandhi de erkenning van de waarde van andere religies, zoals men die in de *Bhagavadgita* vindt.<sup>249</sup> Juist deze ruimheid van het hindoeïsme stelde hem in staat een hindoe te blijven en toch het waardevolle van andere religieuze benaderingen van de éne Waarheid recht te doen.<sup>250</sup> In die zin is het hindoeïsme voor Gandhi de beste religie, al neemt hij de vrijheid om de hindoe-traditie op zijn eigen wijze uit te leggen.<sup>251</sup>

In de houding van Gandhi tegenover de andere godsdiensten is, opnieuw, de typische neo-hindoe benadering te herkennen. Omdat het Ene, Ware, transcendente principieel onbereikbaar is voor menselijke naamgeving, *moeten* er meer namen gegeven worden. Omdat het Zeer Verheven is, *moeten* er meer wegen worden begaan. Er moet een veelheid van godsdienstige expressies zijn om de grootheid van de ultieme werkelijkheid te doen uitkomen.<sup>252</sup> God is immers immanent en transcendent, scheppend en niet-scheppend. Menselijke benaderingen zijn vaak tegenstrijdig. Zo verklaart ook Gandhi de tegenspraken in de menselijke benaderingen van het Onzegbare uit de Verhevenheid van de ene Waarheid.<sup>253</sup>

## § 4. Waarheid, pluraliteit en contradicties

### 4.1. Waarheid

Bij de besproken hindoe-denkers wordt de waarheid met God gelijkgesteld. *Waar is wat echt is*. In alwat bestaat, is het goddelijke de zijnsgrond, het echte.<sup>254</sup> God is de Waarheid. Voor de denkers van de Advaita traditie is de hoogste Waarheid (*nirgoena Brahman*) hoger dan de persoonlijke God (*sagoena Brahman*). Zo is ook voor Gandhi het Hoogste, de Waarheid, 'hoger' dan God; anders gezegd: het werkelijk transcendente en funderende wordt beter met 'waarheid' aangeduid dan met ('persoonlijk') 'God'.

Op het hoogste niveau, zoals de Advaita School het meent te kennen, vallen kennen en zijn samen. Omdat het onderscheid tussen subjeet en objekt vervalt, is er ook geen 'ware', geformuleerde kennis mogelijk. Er is alleen Eenheid. Maar op het lagere niveau van de menselijke, discursieve kennis, moet, zo goed en zo kwaad als dat gaat, worden uitgelegd wat met de non-duale kennis wordt bedoeld. Ook voor de denkers van de andere tradities dan de Advaita School ligt de kennis op het niveau van leer en verhalen, waarop naar de werkelijkheid van God wordt verwezen. Omdat God de kennis overstijgt, kan er geen sprake zijn van een correspondentie tussen de kennis en God. Kennis is beperkt; het spreken verwijst naar God, maar God gaat alle begrippen en beelden te boven. Op dit niveau van spreken stuiten we op de these, dat er vele benaderingen van het goddelijke zijn.

### 4.2. Pluraliteit

De these van de legitieme en noodzakelijke pluraliteit van theologisch-wijsgerige opvattingen en diverse cultische benaderingen van het Goddelijke, berust op enkele inzichten die diep in de hindoe-visie op de werkelijkheid liggen verankerd. Ik wijs op *drie praemissen* in de hindoe-visie.

1. De hindoe-visie op de kennis omtrent het Goddelijke is correlaat met de visie op de aard van de goddelijke Realiteit. Het goddelijke doortrekt heel het bestaan. Het valt daarmee niet samen, maar het is overal present.<sup>255</sup> P. Bowes, zelf bepaald geen volgeling van Sjankara, schrijft dat ten gevolge van de immanentie van de grond van het bestaan, de gehele werkelijkheid in bepaalde zin een uitdrukking is van de goddelijke realiteit, de transcendente, immanente grond van alles.<sup>256</sup> Omdat alle dingen met het Goddelijke zijn verbonden, kan men een ding als een symbool voor het geheel beschouwen.<sup>257</sup> Daarom kunnen de boom en de rivier heilig zijn. In de orderdelen van de natuur en in de vele beelden vereert men het éne goddelijke. Diana Eck schrijft dat zelfs de minst ontwikkelde hindoes desgevraagd zullen uitleggen dat zij zich in de verering van de vele goden die in en rond de tempels staan, natuurlijk tot de éne Goddelijke Werkelijkheid richten.<sup>258</sup> Het Ene doortrekt het vele. Alle dingen zijn ermee verbonden. In de hindoe kenleer leert men niet om door middel van scherpe definities dingen en klassen van elkaar af te grenzen, maar probeert men de dingen te beschrijven in de concrete verbanden waarin ze staan.<sup>259</sup> In één van de Oepanisjaden komt het volgende fragment voor, dat men hier en daar geciteerd vindt: de zoeker (sc. van wijsheid) Vidagha Sjakalya stelt de wijze Yajnavalkya de vraag 'Hoeveel goden zijn er, Yajnavalkya?'. Hij antwoordt:

'Three thousand three hundred six', he replied.  
 'Yes,' said he, 'but just how many gods are there, Yajnavalkya?'  
 'Thirty three'.  
 'Yes,' said he, 'but just how many gods are there, Yajnavalkya?'  
 'Six'.  
 'Yes,' said he, 'but just how many gods are there, Yajnavalkya?'  
 'Three'.  
 'Yes,' said he, 'but just how many gods are there, Yajnavalkya?'  
 'Two'.  
 'Yes,' said he, 'but just how many gods are there, Yajnavalkya?'  
 'One and a half'.  
 'Yes,' said he, 'but just how many gods are there, Yajnavalkya?'  
 'One',<sup>260</sup>

Er is één goddelijke Realiteit, die alle dingen doortrekt, maar desondanks ook transcendent blijft. Omdat het goddelijke overal in present is, is heel het leven door de religie getekend en is het vele intrinsiek met het Ene verbonden.<sup>261</sup>

2. De tweede vooronderstelling betreft de kenleer die correlaat is met de ontologie. Omdat het Ene vele aspecten heeft, kan het op meer dan één manier worden benaderd. Men kan een beeld van een godheid maken, installeren en vereren. In zekere zin is dit beeld dan de Godheid. Men kan ook over het goddelijke spreken. OM, de klank die alle klanken samenvat, is in zekere zin het goddelijke.<sup>262</sup> Ook de leer van de filosofen is een benadering. Er zijn vele wegen; hun doel is één: het Goddelijke. Pluraliteit in benaderingswijzen is niet alleen toegestaan, maar ook noodzakelijk. Het Goddelijke is het vele; aan deze veelheid wordt alleen recht gedaan in een veelheid van benaderingen. De werkelijkheid is veel te complex om door één theorie te worden weergegeven.<sup>263</sup>

3. De derde vooronderstelling is dat iemands geloof rechtens overeenkomt met zijn aard. Een mens is, zoals zijn geloof is. Deze leer van de *Bhagavadgita* vindt men

in de cultus en bij moderne schrijvers terug.<sup>264</sup> Men kiest een bepaalde cultus, omdat men door een godheid in het bijzonder wordt aangesproken. Men komt tot overtuigingen, die samenhangen met het karakter dat men heeft en de omstandigheden waarin men verkeert.<sup>265</sup> De verschillen tussen mensen maken het noodzakelijk dat er meer religieuze stromingen zijn. Bowes vermeldt dat Ramakrisjna placht te zeggen dat een wijze moeder de vis voor elk van haar kinderen anders bereidt, op een manier waarop elk kind de vis kan gebruiken en ook lust; zo wordt de religie aangepast aan de 'smaak' van de gelovigen.<sup>266</sup> Hij of zij moet het Goddelijke immers zelf ervaren! De waarde van een godsdienstige stroming of een godsdienstwijserige benadering is dus afhankelijk van de persoon. In deze zin zijn de benaderingen gelijkwaardig, al zijn ze niet alle gelijk of voor ieder mens even waardevol.<sup>267</sup> Op de achtergrond van deze visie staat de leer van de reïncarnatie; niet alle mensen zijn even ver voortgeschreden op hun levensweg. Wat voor de één goed is, is het (nog) niet voor de ander.

#### 4.3. Tegenspraken?

Binnen de hindoe-wijsbegeerte bestaan de diverse opvattingen in vrede naast elkaar. Zij vertegenwoordigen *darsanas*, gezichtspunten die zijn gebonden aan de optiek waarmee men de werkelijkheid waarneemt. Deze visie zijn we al enkele malen tegengekomen. We gaan er nu iets uitvoeriger op in. Bowes verbindt deze visie met de z.g. *syadvada*-doctrine van de Jaina-religie, de 'maybe it is'-leer.<sup>268</sup> Deze houdt in dat twee stellingen elkaar niet weerspreken, als ze vanaf verschillend standpunt worden gemaakt. Moderner gezegd, de contextualiteit van de kennis maakt pluraliteit onvermijdelijk; zij maakt het tegelijk moeilijk om exact vast te stellen waar opvattingen elkaar raken of elkaar weerspreken.<sup>269</sup> Bowes licht zijn visie toe aan de hand van vier punten. (1) Geen enkele bewering geeft de werkelijkheid weer zoals ze in zichzelf is, want alle beweringen worden vanaf een bepaald standpunt gedaan; (2) schijnbaar tegengestelde beweringen zijn niet werkelijk tegengesteld als ze vanaf verschillende standpunten zijn gemaakt; (3) vanaf een ander standpunt is de bewering misschien onwaar; (4) er zijn meer gezichtspunten van waaruit men dezelfde zaak kan bezien. Bowes acht deze Jaina-leer verhelderend voor de hindoe voorstelling van de 'vele waarheden'.<sup>270</sup>

De benadering van Bowes lijkt ons typerend voor stromingen in het hindoeïsme, die afwijzend staan tegenover de Advaita filosofie, die de vele benaderingen immers wil overstijgen in een non-duale ervaring. Het vele bestaat in het Ene, maar men kan het Ene niet anders kennen dan in het vele. Op basis van deze godsleer is er een grote variatie van gezichtspunten mogelijk. Verschillen in benadering zijn niet uitgesloten, omdat het Goddelijke zelf de werkelijkheid in haar bonte en soms pijnlijke veelheid doortrekt. Men zoekt het omvattende, de verbondenheid van de dingen: gezichtspunten zijn dan eerder complementair dan contradictoir. Intussen rust deze benadering op de visie van het Goddelijke die men heeft.<sup>271</sup>

De moderne Advaita positie gaat, althans naar mijn begrip ervan, een stap verder. Hier benadert men de veelheid van religieuze opvattingen vanuit de derde veronderstelling die wij noemden, de idee dat iemands religie en filosofie met zijn aard en situatie te maken hebben. Deze zijn op hun beurt weer door het *karma* bepaald. De mate van inzicht, waartoe iemand in staat is, hangt af van de mate waarin iemand op zijn totale levensweg is voortgeschreden. Er zijn rijpere standpunten en er zijn

benaderingen voor wie minder ver zijn. De verering van de godsbeelden en ook de religie van God als Persoon, geven blijk van een minder vergevorderd stadium op de weg naar de gelukzaligheid, de non-duale ervaring of realisering van *nirgoena Brahman*. Satprakashananda citeert Sjangkara:

‘... true knowledge must be unvaried, being in conformity with Reality. That is Reality which is invariable. ...the difference of views in the case of true knowledge is absurd. But the conclusions reached by reasoning, being mutually contradictory, are well-known to be divergent’.<sup>272</sup>

De typische hindoe-visie is dat alle religies paden naar de ene Waarheid zijn. De veelheid van opvattingen is een veelheid van wegen naar de waarheid, niet een veelheid van gelijkwaardige standpunten.<sup>273</sup>

Toch bestaat er een m.i. tegenstelling binnen de Vedanta School tussen het Advaita standpunt van Satprakashananda en het gekwalificeerde Advaita standpunt van Ramanoedja. De ene partij beweert dat de ervaring van het Absolute alle religie van een persoonlijk God in de non-duale transcendentie overstijgt; de andere ontkent de non-dualiteit. De eerste partij antwoordt dat de non-duale ervaring van gelukzalige eenheid met Brahman het bewijs van haar echtheid in zich draagt en dat de ander nog niet ver genoeg op de weg der zuivering is voortgeschreden om dat te kunnen inzien.<sup>274</sup> Hier bestaat m.i. een tegenspraak tussen de twee stromingen in de filosofie, die m.i. volgens de ‘niet-Advaitins’ niet tot verschil in gezichtspunt kan worden herleid. Men ziet dan ook dat Bowes en Chaudbury niet veel met Sjangkara’s leer op hebben.<sup>275</sup> Een ander ‘leerverschil’ ligt in de kwestie in hoeverre men zijn *karma* kan en moet overwinnen, en of men daarvoor op genade is aangewezen. Hier liggen op zijn minst accentverschillen en wellicht tegenstellingen.

De tegenstellingen tussen de diverse scholen worden gerelativeerd door de gemeenschappelijke erkenning dat de beschouwingen over kennis dienstbaar zijn aan het streven naar zuivering van het zelf en het bereiken van het ware inzicht en de bevrijding. Deze tegenstellingen liggen binnen het gebied van de hindoe-religie. Het valt niet moeilijk in te zien wanneer de grens van de hindoe-levensbeschouwing wordt overschreden. We hebben gezien op welke veronderstellingen zij rust.

#### 4.4. De neo-hindoe benadering van andere religies

Het denken over verschil van inzicht binnen de hindoe-traditie, wordt tegenwoordig verruimd om plaats te bieden voor andere godsdiensten. Vanuit de hindoe-visie op de verbondenheid van het Goddelijke met heel de werkelijkheid kan men erkennen dat anderen buiten India iets van de Hoogste Realiteit hebben ervaren. Voorzover men er exclusieve voorstellingen op na houdt, bijvoorbeeld in verband met de Tora, Jezus en de Koran, is men, naar hindoe maatstaven, naïef. Voorzover men ontkent dat er een hoogste werkelijkheid of een Ziel bestaat, zoals in het boeddhisme, zit men ernaast. De hindoe-waardering voor andere religies betreft dus aspecten van die godsdiensten die vanuit de hindoe-visie kunnen worden gewaardeerd. Vanuit de hindoe-religie kan men ruimhartig op de grote betekenis van deze religies wijzen.<sup>276</sup> Deze waardering berust, zo moet men op grond van de gegeven uiteenzetting concluderen, op de drie veronderstellingen die wij aan het begin van deze paragraaf noemden. Het doel van de religie is om zich met de goddelijke werkelijkheid te verbinden, schrijft Bowes.<sup>277</sup>

Ook voor Radhakrishnan is religie de band met het Goddelijke. Het is onjuist om te denken dat alle godsdiensten vanuit de hindoe-visie gelijkwaardig zijn. Het zijn allemaal paden naar de top van de berg, maar ze zijn niet allemaal op dezelfde hoogte — zo kan men het in deze beeldspraak uitdrukken.<sup>278</sup> Bekend is de parabel van de olifant. Blinden voelen delen van het beest: ze weten niet wat het geheel is en interpreteren het verkeerd; degene die een poot voelt, denkt aan een pilaar; bij het oor denkt iemand een vreemd soort deken te voelen; de slurf houdt iemand voor een soort waterslang, enz. Met deze fabel wil men vanouds uitdrukken dat ieder enige ervaring van het geheel heeft, zonder dat hij de hele waarheid kent. Men bedenke hierbij dat de hindoe zelf weet heeft van deze beperking. In religies waarin men denkt exclusieve waarheid te kennen, zit men er naar de hindoe-visie naast voorzover men deze beperking niet ziet (en eventueel weigert om van anderen te leren). Zo impliceert de hindoe-visie op de Goddelijke Realiteit een bepaalde visie op andere religies. Zoals we zagen spreken sommige hindoes de hoop uit dat deze tolerante visie ten opzichte van andere religies door de andere tradities zal worden overgenomen.

De neo-hindoe benadering van andere religieuze tradities en de typering van de hindoe-traditie als tolerant is niet onweersproken. P. Hacker wijst er — terecht — op dat men tolerante wetgeving en tolerant gedrag jegens andersdenkenden moet onderscheiden van 'dogmatische tolerantie', d.w.z. de stelling dat de leer van twee of meer religieuze stromingen zowel tegengesteld als gelijkwaardig is. Hij geeft door de eeuwen heen voorbeelden van praktische tolerantie, maar wijst met name in verband met de kasteregels ook op intolerante praktijken. Dogmatische tolerantie is een andere zaak. De denkers van de diverse tradities waren het oneens; zij achtten hun standpunten allerm minst 'gelijkwaardig', schrijft Hacker:

'Alle theologischen und philosophischen Lehrer des Hinduismus sind doktrinär prinzipiell intolerant gewesen'.<sup>279</sup>

Ook als men de relatieve waarheid van andere systemen erkende, hield men vast aan de superioriteit van de eigen religieuze inzichten. De term tolerantie is hier volgens Hacker toch eigenlijk niet van toepassing. Hacker spreekt liever van *inclusivisme*: vanuit de eigen religieuze inzichten geeft men een waardering van de relatieve waarde en waarheid van andere religieuze tradities.<sup>280</sup> Deze benadering kondigt zich aan in de reeds geciteerde tekst uit de *Bhagavadgita* (IX:23). Zij is zeer kenmerkend voor de neo-hindoe benadering, die Hacker voorbeeldig aanwezig acht bij Radhakrishnan.<sup>281</sup> Zo ondersteunt de visie van Hacker de conclusie van onze uiteenzetting, dat er allerlei verschil van mening is en dat men verschillende opvattingen niet allemaal 'even waar' achtte. Wel dient hierbij bedacht dat de ernst van meningsverschillen binnen een traditie afhankelijk is van de waarde die men aan geformuleerde leer toekent. Indien de formuleringen minder belangrijk zijn dan de *religio* (verering en de beleving van de eenheid met het goddelijke), dan krijgen ook de controversen een andere plaats binnen het geheel van de traditie. Op dit punt ligt m.i. het gelijk van mensen die wijzen op de betrekkelijk 'tolerante' houding ten aanzien van meningsverschil inzake de leer binnen de hindoe-traditie. De plaats van de religieuze leer komt ook in de volgende hoofdstukken aan de orde. In hoofdstuk X komen we er uitvoeriger op terug.

## IV. Waarheid in de boeddhistische traditie

### § 1. Inleiding

#### 1.1. *Verantwoording*

De Boeddha werd rond 563 voor de Gewone Jaartelling geboren.<sup>1</sup> Hij predikte in Noord-India. Sedertdien heeft het boeddhisme zich over heel India verspreid. Van daar is het verbreid op Sri Lanka. Sedert de tweede eeuw G.J. is het in China gepredikt, in Tibet, en later in Japan. Het breidde zich uit tot Indonesië. Omstreeks 1200 stierf het boeddhisme in India zelf uit.

Gedurende de 2500 jaar van zijn bestaan heeft de boeddhistische traditie enorme ontwikkelingen doorgemaakt. Was het oorspronkelijk een sceptische, ingetogen en volgens sommigen empirisch ingestelde beweging onder monniken, in zijn latere vormen kent het alle abundantie die een volksreligie kan voortbrengen. Andere stromingen in de boeddhistische wereld hebben zich zo ontwikkeld dat zij net zoveel van het oorspronkelijke boeddhisme verschillen, als het christendom van het jodendom.<sup>2</sup> Voordat wij ons aan ons eigenlijke werk zetten — een beschrijving van het waarheidsbegrip in de boeddhistische traditie —, moeten we eerst de contouren van de boeddhistische traditie schetsen. Vervolgens proberen we enkele hoofdlijnen van het boeddhistische denken te tekenen; daarbij laten we de latere volksreligie buiten beschouwing. Daarna komt het waarheidsbegrip aan de orde. We geven in het bijzonder aandacht aan het denken van de klassieke denker van de Mahayana traditie, Nagardjoena, en aan de ideeën van de moderne Japanse filosoof Nishitani.

#### 1.2. *Ontwikkelingen in de boeddhistische traditie*

Van prins Gotama wordt verteld dat hij uit zijn bevoorrechte bestaan werd opgeschrikt, toen hij op tochten buiten zijn paleis plotseling met de armoede, de ziekte en de dood van de mens werd geconfronteerd.<sup>3</sup> De ervaringen contrasteerden zozeer met het leven dat hij gewend was, dat zij een ommekeer in zijn bestaan teweeg brachten. Hij verliet het ouderlijk paleis, zijn vrouw en zijn zoontje om een zwervend bestaan te gaan leiden, op zoek naar waarheid die tegen bederf bestand is, en naar een uitweg uit een bestaan waarin uitzichtloos en diep lijden onvermijdelijk is. Vele jaren van omzwervingen brachten Gotama uiteindelijk tot inzicht omtrent de aard van het lijden en de opheffing ervan. Alle speculatie over wat niet ervaarbaar is was hem vreemd. De oorzaak van het steeds opnieuw begonnen bestaan (in een reeks van levens, *samsara*) met veel lijden is de dorst naar het leven, de gehechtheid eraan. Door deze dorst worden mensen kwetsbaar voor de slagen die het leven hun onvermijdelijk toebrengt. In feite halen mensen zich de ellende zelf op de hals. De Boeddha beval met het z.g. achtvoudige pad een levenswijze aan die erop gericht is



deze 'dorst' te overwinnen. De gehechtheid aan de dingen heeft ook nadelige gevolgen voor het denken van de mensen. De voorstellingen die men van de dingen heeft, komen niet uit de objectieve werkelijkheid voort. Zij zijn het resultaat van wat men eerder heeft gedacht. Zij zijn door het denken zelf voortgebracht, zoals een oud boeddhistisch geschrift, de *Dhammapadda*, het Pad der Waarheid, aan het begin zegt.<sup>4</sup> Mensen denken dus verkeerd. Als iemand spreekt of handelt met verkeerde gedachten, dan volgt hem verdriet, zoals het karrewiel de poten van de os volgt, die de kar trekt.

In een bepaald stadium van de ontwikkeling heeft men wel gezegd dat de oorzaak van het lijden in onwetendheid en gehechtheid ligt. Om het lijden op te heffen moet men dus zowel de gehechtheid als de onwetendheid te boven komen. Meditatie en concentratie zijn het pad, waarlangs men inzicht en bevrijding kan bereiken. Het probleem is dat de beide factoren samen gaan. Was er alleen de onwetendheid inzake de aard van het bestaan, dan zou men de waarheid in principe aan mensen kunnen uitleggen. Maar omdat ook de gehechtheid aan de dingen een rol speelt, zijn de mensen niet in staat de dingen te zien zoals zij zijn. Daarom moet men de gehechtheid en de dorst overwinnen. Daarom is de boeddhistische leer niet zozeer een beschrijving van de werkelijkheid, maar meer een aanwijzing van de weg die de zoeker moet afleggen om steeds meer inzicht in het bestaan te verwerven en steeds vrijer te staan ten opzichte van de mensen, de dingen en zichzelf. De leer is als een vlot om de rivier over te steken; als men er is, heeft men het niet meer nodig.

Veel verschillen tussen de diverse boeddhistische scholen zijn terug te voeren op de nadruk die zij leggen op hetzij meditatie, hetzij intellectuele analyse als methode om tot inzicht te komen. Net als in het hindoeïsme betekent dit dat de diverse scholen elkaar niet steeds tegenspreken; het verschil betreft vooral hetgeen waarop men de aandacht richt. Hiermee is meningsverschil uiteraard allerminst uitgesloten. De eeuwenlange analyse van de werkelijkheid, van de kennis en van de weg van de meditatie bracht veel scholen voort. Vetter beschrijft hoe het *onderscheidend inzicht* na enige tijd door het boeddhisme als een middel ter verlossing werd geaccepteerd.<sup>5</sup> Vetter tekent de ontwikkelingen in het vroege boeddhisme. In de ontwikkeling ervan werd het theoretische element soms benadrukt ten koste van de meditatieve 'middenweg' van de Boeddha, de *dhyana*-meditatie.<sup>6</sup> Latere scholen probeerden deze verschuiving weer te corrigeren.

Nog een andere omstandigheid was van invloed op de latere ontwikkeling van het boeddhisme. Het boeddhisme was oorspronkelijk vooral een beweging van rondtrekkende bedelmonniken. Wie bedelt, is afhankelijk van de goedgeefsheid van anderen, zelfs als hij verplicht is alles op te eten wat men in zijn nap stopt. Daarom spelen de leken-sympathisanten een grote rol.<sup>7</sup> In de latere geschiedenis van het boeddhisme probeert men het heil meer toegankelijk te maken voor de gewone mensen met hun dagelijkse besognes. De verruiming ten bate van de leken betekende soms een enorme verschuiving. In een bepaalde stroming ging men zover dat wijsheid, onthechting en meditatie op het tweede plan geraakten; het was, zo leerde (en leert) een bepaalde stroming, voldoende om de naam van *Amida Boeddha* aan te roepen om het heil te kunnen verwerven.<sup>8</sup> In het *Zen*-boeddhisme met zijn nadruk op

direkt inzicht stak een hervormend element. Men keerde zich tegen intellectualisme en systematisering en legde alle nadruk op de *dhyana*-meditatie.<sup>9</sup>

Edward Conze deelt de geschiedenis van het Boeddhisme in vier perioden in; drie perioden van 500 jaren en een vierde vanaf het jaar 1000 G.J.<sup>10</sup>

De reconstructie van de eerste periode is onzeker. De leer van de Boeddha werd eeuwenlang mondeling in de kring van monniken en nonnen overgeleverd.<sup>11</sup> Omdat zij voortdurend rondtrokken was er veel onderling contact. Omdat er na het verscheiden van de Boeddha geen hoogste gezag was, konden interpretatieverschillen slechts door consensus- of schoolvorming worden beslecht. Een belangrijke bron voor de kennis van het oude boeddhisme is de *Pali*-canon, de reeks geschriften waarin de overlevering op Sri Lanka in het Pali werd opgetekend. Dit zijn de canonieke teksten van het Theravada boeddhisme.<sup>12</sup>

Net als in andere godsdiensten zijn vele geschriften uit later tijd op naam van oude autoriteiten gesteld. Veel dialogen werden aan de Boeddha toegeschreven. Wat de echte, oorspronkelijke leer van de Boeddha is geweest, is een zaak van onzekere reconstructie. Men realiseert zich dat de kwestie van de historische reconstructie binnen het boeddhisme van minder gewicht is dan binnen een religie als het christendom, waar historische gebeurtenissen een grote plaats in de geloofsinhoud innemen.<sup>13</sup>

Een eerste schisma binnen de boeddhistische beweging, rond 340 voor de Gewone Jaartelling, betrof de vraag wie er heilig zijn. De monniken die de Verlichting hadden bereikt, de *Arhats*, waren minder volmaakt dan men soms dacht — stelt men.<sup>14</sup> Ondanks de schijn van heiligheid toonden ze tekenen van gewone menselijkheid. Door op de heiligheid van de Verlichten af te dingen, was men in staat meer ruimte te scheppen voor de leken-volgelingen van de Boeddha. Twee van de inzichten van deze school, de *Mahasanghikas* (*maha*: groot; *sangha*: gemeente) zouden in het latere Mahayana boeddhisme grote invloed behouden: 1. Het denken van de mens is puur en doorzichtig; de onzuiverheden zijn toevallig en bijkomstig. 2. Men is sceptisch over de waarde van begripsmatige kennis. Sommigen leerden dat de dingen die men kent, niet echt, maar alleen in de voorstelling bestaan.<sup>15</sup>

Deze stroming verzette zich tegen de aanhangers van de andere traditie van de monniken, de *Sthaviras*. In de richtingen die later uit de beweging van de monniken voortkwamen, ontstonden sedert plm. 200 G.J. de z.g. *Abhidharma*-geschriften.<sup>16</sup> Ondanks grote verschillen tussen de diverse scholen komen er in deze geschriften overeenkomstige onderwerpen aan de orde, zoals de analyse van de elementaire gebeurtenissen waaruit de ervaring is opgebouwd, hun samengaan, onderlinge afhankelijkheid e.d. Binnen deze traditie — het *Hinayana* boeddhisme — is het *Theravada* boeddhisme ontstaan, dat tot op heden bestaat op Sri Lanka, in Thailand en in Burma.<sup>17</sup> Uiteindelijk heeft het Mahayana boeddhisme zijn stempel op de andere delen van de boeddhistische wereld gedrukt.

De *tweede periode* van de boeddhistische geschiedenis, van 0 tot 500 G.J., die door Conze wordt onderscheiden, wordt gekenmerkt door de verbreiding van het Mahayana boeddhisme.<sup>18</sup> *Mahayana* betekent letterlijk: het grote voertuig. Men verbindt deze uitdrukking met het streven om de verlossing voor meer mensen, m.n. ook voor de leken, mogelijk te maken. De term *mahayana* werd aanvankelijk voor de

aanvaarding van de weg van een 'groot wezen' gebruikt, dat niet de verlossing van zichzelf op het oog heeft, maar het bereiken van het boeddhischchap om zo andere wezens te kunnen helpen.<sup>19</sup> De uitdrukking Mahayana boeddhisme slaat later op een stroming, het 'Grote Voertuig', waarmee velen het heil verwerven.<sup>20</sup>

Binnen het Mahayana boeddhisme wordt de historische betekenis van de Boeddha geminimaliseerd. De historische Boeddha wordt gezien als een belichaming van de *dharma*. Als zodanig is de Boeddha de belichaming van de eeuwige Waarheid. Hiermee verbond men de gedachte dat al het nieuwe inzicht dat men had, in feite dus ook het inzicht van de Boeddha is geweest en dat er meer belichamingen van de Waarheid mogelijk zijn.<sup>21</sup> De Mahayana richting geeft het *geloof* een grotere plaats en introduceert een nieuw pantheon.<sup>22</sup> De gedachte van een hemelse wereld, bewoond door vele goden, speelde vermoedelijk vanaf oude tijden een rol in het boeddhisme. Men bedenke daarbij dat de goden evenzeer aan de wetmatigheden van het kosmisch bestaan zijn onderworpen als de mensen.<sup>23</sup> Wat de wijsbegeerte betreft, is vooral de leer van de leegheid van betekenis. Na 150 G.J. ontstonden er binnen het Mahayana boeddhisme twee scholen, de *Madhyamika's* en de *Yogacarins*.<sup>24</sup> De Madhyamika School werd gesticht door Nagardjoena (plm. 150 G.J.). Deze school bloeide vele eeuwen en vond ook een voortzetting in China en Tibet. De nadruk lag op een bepaalde vorm van sceptische, verstandelijke analyse van het bestaan die de mens dichter bij de onuitsprekelijke waarheid kan brengen. We komen hierop later terug.

De school van Yogacarins legt de nadruk op de verwerkelijking van de verlossing in yoga en meditatie.<sup>25</sup> In later tijd leert men dat alleen het bewustzijn bestaat. De verlossing wordt bereikt in een non-duale ervaring, als het subjeet erin slaagt de subjeet-objekt-onderscheiding in zuiver bewustzijn te overstijgen.<sup>26</sup>

Na het begin van de gewone jaartelling verspreidde het boeddhisme zich o.a. in China.<sup>27</sup> Gedurende de eerste vier eeuwen werden er zeer vele werken in het Chinees vertaald. De boeddhistische leiders zochten een zekere aansluiting bij het gedachten-goed van de inheemse religies, het taoïsme en het confucianisme. De massa's werden aangesproken door het *bodhisatva*-ideaal, d.i. het ideaal om zich te vervolmaken ten bate van het heil van anderen. Het boeddhistisch pantheon biedt houvast aan de volksvroomheid, en steun en bemoediging voor al wie zich door concentratie op de Verlichting probeert voor te bereiden.

De periode van 500 tot 1000 G.J. laat de opkomst van de Tantra in India zien.<sup>28</sup> Men trachtte het intellectualisme in het boeddhisme van die dagen te transcenderen. Van de vele andere stromingen uit deze periode noemen we er nog twee. Eerst het chinese en japanse Boeddhisme van het Zuivere Land, het Amida boeddhisme.<sup>29</sup> Amida Boeddha is een heilige, die, reeds vele aeonen geleden, beloofd heeft dat allen die zijn naam aanroepen, gered zullen worden. Zij zullen heil vinden in het westelijk Paradijs. Het Amida boeddhisme heeft ook als volksreligie zijn weg gevonden tot in het huidige Japan.

De tweede stroming uit deze periode waarop we de aandacht vestigen is de *Tsj'an* (= *Ch'an*) School. Conze noemt deze stroming na de Abhidharma, de Mahayana en de Tantra school als de vierde en laatste grote hervorming van het denken van de Boeddha.<sup>30</sup> De *Tsj'an* School wees op de noodzaak van een praktische realisatie van

de Waarheid. Temidden van de vele heilsmiddelen die in het latere boeddhisme waren ontwikkeld, de soetras, commentaren, beelden en ritën, was, zo meende men, het oorspronkelijke doel uit het oog verloren. Men relativeerde al het andere om zich op de weg naar de verlichting te concentreren. Op de vraag 'wat is de Boeddha?' kon een *Tsj'an* meester antwoorden: 'Wat is niet de Boeddha? Ik heb hem niet gekend.' Door onverwachte antwoorden probeerde men en probeert men nog, in de *Rinzai*-School, de gehechtheid aan het denken zelf te overstijgen om de verlichting, *woe* (Chinees) of *satori* (Japans), te bereiken.<sup>31</sup>

De vierde periode (1000) geeft volgens Conze weinig nieuws te zien. In India verdwijnt het boeddhisme. Het hindoeïsme herneemt zijn oude rechten. In China leeft het eeuwenlang voort, totdat het grote schade wordt toegebracht door christenen (1850-1865) en, later, door communisten.<sup>32</sup> In Japan bestaan o.a. het Amida Boeddhisme (Jodo) en het Zen-boeddhisme dat uit een van de scholen van het *Tsj'an* boeddhisme is voortgekomen. De zenmeester Dogen (1200-1233) herstelde het zoeken naar de Hoogste Waarheid als doel van het boeddhisme.<sup>33</sup> Tegenover het intellectualisme legde hij nadruk op de noodzaak van een goede lichaamshouding, het *zazen*, de meditatie in de houding met de benen gekruist. Op de aard van de verlichting in het huidige zen boeddhisme in de Kyoto school zullen we straks ingaan. We volstaan met deze notities over enkele van de vele ontwikkelingen die het boeddhisme heeft doorgemaakt.

## § 2. Centrale inzichten

### 2.1. *De vier Nobele Waarheden*

De boeddhistische leer wordt in vier leerstellingen samengevat. Volgens de overlevering heeft de Boeddha de inhoud van de vier Nobele Waarheden aan zijn eerste volgelingen gepredikt, nadat hij de verlichting had bereikt. Het zijn de volgende vier waarheden:

1. de Nobele Waarheid van het lijden;
2. de Nobele Waarheid van het ontstaan van het lijden;
3. de Nobele Waarheid van het opheffen van het lijden;
4. de Nobele Waarheid van de weg die tot opheffing van het lijden voert.

We geven ze kort weer en gaan daarna iets uitvoeriger in op de uitwerking van de leer.

De Nobele Waarheid van het lijden wordt in een oude *soetta* als volgt verklaard: Geboren worden is lijden, oud worden is lijden, ziek-zijn is lijden, sterven is lijden, verenigd zijn met onaangename dingen is lijden, afgezonderd zijn van aangename dingen is lijden, niet krijgen wat men vraagt is lijden.<sup>34</sup> Pijn is onvermijdelijk met het leven verbonden; niemand kan zich aan het leed onttrekken of zich van extreme situaties vrijwaren. Daarom moet men proberen zich uit de cyclus van wedergeboorten los te maken.

De tweede Nobele Waarheid wordt in dezelfde *soetta* als volgt toegelicht: 'Het is deze dorst die tot wedergeboorten leidt, met plezier en begeerte verbonden is, her en der plezier vindt'. De mens zit vast aan plezier in wat goed en aangenaam is. Zo

worden begeerte naar en gehechtheid aan het leven als oorzaak van het lijden aangewezen.

De opheffing van het lijden, ten derde, ligt in de opheffing van deze dorst, in ont-hechting: 'Het is de opheffing van deze dorst door volledige onthechting, het opgeven (van deze dorst), het afwijzen, het loslaten van waarheid, het niet vasthouden aan (deze dorst)'.

De weg die tot de opheffing van het lijden voert, is identiek met het edele achtvoudige pad: '(hij is) identiek met het edele achtvoudige pad'. We komen hier straks op terug. Door dit pad te volgen kan men de *samadhi* (concentratie) bereiken.

Deze 'leer van de vier Nobele Waarheden' heeft in de loop van de geschiedenis allerlei uitbreidingen ondergaan en is op meer dan een manier geïnterpreteerd. Wellicht heeft de Boeddha reeds zelf een verdere analyse van de 'dorst' gegeven. Het bestaan wordt traditioneel getypeerd als *doekkha* ('lijden', beter: onbevredigend), als *anitya* (vergankelijk, voorbijgaand) en als *anatman* (niet-zelf). In iets later tijd werd de Nobele Waarheid van de oorzaak van het lijden verbonden met de zogenaamde keten van oorspronkelijke samenhang. De leer gaf aanleiding tot door-denkning; de analyse zelf werd weer gebruikt om de gehechtheid te overwinnen. In wat volgt geven we een korte schets van de boeddhistische 'leer', waarbij we ons ervan bewust zijn dat de diverse stromingen uiteenlopende accenten leggen en tot verschillende interpretaties komen. De eerste twee kenmerken van het bestaan bespreken we hier; over het derde handelen we in § 2.2.

Alle dingen in het leven zijn voorbijgaand (*anitya*). Niets van het goede of kwade blijft. Vandaag bloeien de bomen, morgen blaast de wind de bloesem weg. De vruchten van deze wereld vallen af wanneer zij gerijpt zijn. Er zijn mooie en lelijke dingen; zij gaan voorbij. Het boeddhisme legt alle nadruk op de vergankelijkheid van het bestaan. Alles gaat voorbij. Men heeft dit inzicht consequent wel zo uitgewerkt dat alle dingen van moment tot moment veranderen, zonder dat er iets gelijkblijvends is, een 'wezen' van de dingen. Wat er 'is', zijn alleen de momentane dingen, die men van moment tot moment waarneemt.

Vervolgens, het bestaan is ongenoegzaam (*doekkha*), omdat het mooie noodzakelijkerwijs met het lijden is verbonden. Vaak vertaalt men *doekkha* met lijden; het gaat eigenlijk nog meer om *angst* en *ongenoegzaamheid*. Wat mooi is, is echt mooi. Maar al het goede en waardevolle draagt de ontbinding al in zich. De knop valt af; de geboorte leidt naar de dood; de dag naar de nacht. Mensen moeten zich de voortdurende aanwezigheid van pijnlijkheid en angst in onze werkelijkheidsbeleving realiseren.

Wie slechts oppervlakkig van deze inzichten kennis neemt, zal ze niet in alle diepte begrijpen. Om echt inzicht te verwerven in de ongenoegzaamheid van het bestaan, moet men een lange weg afleggen. Het aanvankelijke inzicht moet worden verdiept; men moet het zich eigen maken. Daarom moeten we bij onze uiteenzetting een voorbehoud maken. Volgens boeddhistische maatstaven is ons inzicht oppervlakkig en niet effectief. Wellicht hebben wij iets gezien en, wat meer is, iets geproefd van het lijden; misschien hebben we iets ontdekt van de ambiguïteit van het menselijk bestaan — toch is het diepe inzicht dat men met de woorden *doekkha* en *anitya* aanduidt, nog niet tot stand gekomen, zolang wij geen innerlijke afstand tussen onszelf en de 'gewone' wereld voelen groeien.

‘Alleen de heilige, die de voleinding bereikt heeft’, schrijft Conze, ‘kan de eerste waarheid geheel begrijpen’.<sup>35</sup>

De tweede Nobele Waarheid betreft, zoals wij zagen, het ontstaan van het lijden. Als men de oorzaak van het lijden weet, kan men er iets aan doen. Na enige tijd legde men meer nadruk op het opheffen van het gebrek aan inzicht dan op de dorst. Het niet-weten werd als oorzaak van de ellende gezien. Deze gedachte werd uitgedrukt in de z.g. *keten van de oorzakelijke samenhang*. De keten van oorzakelijkheid is de traditionele vorm geworden, waarin het inzicht in het ontstaan van het lijden wordt verwoord.<sup>36</sup> De ‘keten’ wordt in diverse stromingen verschillend uitgelegd. De formule is in meer vormen overgeleverd. Eén van de meest gangbare vormen is de volgende:

‘When this is present, that comes to be; on the arising of this, that arises. When this is absent, that does not come to be; on the cessation of this, that ceases. That is to say, on ignorance depend dispositions; on dispositions depends consciousness; on consciousness depends psychophysical personality; on the psychophysical personality depend the six „gateways” [of sense perception]; on the six „gateways” depends contact; on contact depends feeling; on feeling depends craving; on craving depends grasping; on grasping depends becoming; on becoming depends birth; on birth depend aging and death, sorrow and lamentation, suffering, dejection and vexation. In this manner there arises this mass of suffering’.<sup>37</sup>

Aan het begin van de reeks waarin het één het ander oproept en bepaalt, staat onwetendheid (*avidya*). Onwetendheid is een complex verschijnsel; het is meer dan alleen dat men de boeddhistische leer niet kent. Het gaat meer om onhelderheid, om een zich afwenden van de wereld zoals die echt is, en een zich hechten aan de wereld zoals mensen die gewoonlijk beleven en interpreteren. Onwetendheid is dus verbonden met gehechtheid. Alleen een uiteenzetting over de leer (Pali: *Dhamma*; Sanskriet: *Dharma*) kan de onwetendheid niet opheffen. Kennis en analyse spelen weliswaar een grote rol in het boeddhisme. Maar *avidya* is verbonden met de menselijke attitude. *Avidya* is als een koning die nooit zonder gevolg is; ze gaat altijd gepaard met begeerte, haat, enz.<sup>38</sup> Omdat de onwetendheid een onzalig pact met de begeerte en gehechtheid is aangegaan, is het moeilijk om de fout te herstellen. Wil men tot verlossing komen, dan moet men ook de gehechtheid doorbreken. Beide factoren, onwetendheid en gehechtheid, houden in hun verstrengeling de mens in de gewone wereld gevangen. In verschillende boeddhistische stromingen worden uiteenlopende accenten gelegd. Vetter laat zien hoe na enige tijd het accent werd gelegd op *analytisch inzicht*, waardoor de noodzaak van de meditatieve weg van de *dhyana*-meditatie (de weg van het midden) minder werd gevoeld.<sup>39</sup> Aan de discussies over de exacte betekenis van de ‘keten van oorzakelijke samenhang’ mogen wij in het kader van onze studie voorbijgaan. De leer van de causaliteit, die niet alleen het zijn van de dingen, maar ook de menselijke gehechtheid aan de dingen, onwetendheid, geboorte en dood met elkaar in een omvattende causale samenhang verbindt, heeft de boeddhistische denkers de eeuwen door bezig gehouden.

De derde Nobele Waarheid, de waarheid van de verlichting van het lijden, houdt in dat het lijden kan worden opgeheven door de gehechtheid en onwetendheid te

overwinnen. Men moet leren om niet aan de dingen en ook niet aan zichzelf gehecht te zijn. Dan wordt men vrij van alles, vrij ook om de waarheid geheel te omhelzen. De regels voor het leven van de monniken hebben als doel hun leven zo onthecht mogelijk te doen zijn. Overleveringen vertellen hoe de monniken in de tijd van de Boeddha een zwervend bestaan leidden; op hun weg dienden ze niet op of om te zien. Ze moesten hun nap ophouden en eten wat men erin deed. Slechts in de regentijd kwam men op vaste plaatsen bijeen. Heel het leven was gericht op het overwinnen van gehechtheid en onwetendheid, en zo is het nog onder wie ernstig naar verlichting streven. Er zijn vele treffende legenden die getuigen van de moeilijkheden die mensen op de weg naar de bevrijding moeten overwinnen, en vele voorbeelden van de grote mate van onthecht-zijn en zuiverheid die men wist te bereiken.

De vierde Nobele Waarheid wijst de weg die naar de opheffing van het lijden voert. Het is het z.g. achtvoudige pad, dat bestaat uit: juiste overtuiging, juist besluit, juist spreken, juist handelen, juiste levenswijze, juiste inspanning, juiste bewustheid en juiste concentratie (*samadhi*).<sup>40</sup> We treffen hier verwijzingen naar de goede levensinstelling. Gehechtheid en begeerte moeten worden overwonnen. Men heeft ook de juiste overtuiging nodig, sc. geloof in de leer van de Boeddha en vertrouwen in de weg naar het heil die hij verkondigt. Vetter meent dat in het vroegste boeddhisme alle nadruk op het achtvoudige pad en de *dhyana*-meditatie lag; in meditatief ingestelde boeddhistische stromingen is dat nog zo.<sup>41</sup> Het zoeken naar inzicht is een middel om de gehechtheid te overwinnen.

De relatie tussen de beide menselijke gebreken, onwetendheid en gehechtheid, is punt van discussie. Zo is er wel op gewezen dat er in de aanwijzingen voor de meditatie in de Theravada traditie twee verschillende heilswegen worden gewezen, één gericht op onthechting, en een tweede gericht op inzicht.<sup>42</sup> In de hoofdstroom van het Mahayana boeddhisme staat het één niet los van het ander. Diep inzicht verwerft men alleen als men zijn leven hervormt overeenkomstig de initiële kennis die men heeft verworven.<sup>43</sup> Zowel de leer als het streven naar onthechting zijn middelen op de weg naar bevrijding. In het historisch overzicht hebben wij gezien dat de verschillende scholen uiteenlopende accenten legden. De mogelijkheid om hetzij de weg van onthechting en concentratie, hetzij de weg van overdenking en analyse voorop te stellen, heeft tot verschillen tussen de diverse richtingen geleid. Hervormingsbewegingen probeerden tegenwicht te bieden tegen wat zij als vervlakking van het oorspronkelijke inzicht van het boeddhisme beschouwden. Het Mahayana boeddhisme legt veel accent op de gebrekkigheid van de kennis. Zowel Murti als Conze beschouwen de Madhyamika, die de visie van het Mahayana boeddhisme tot uitdrukking brengt, als de boeddhistische stroming die het dichtst bij de opvattingen van de historische Boeddha zou kunnen staan — met alle voorbehoud dat men bij een dergelijke historische bewering in acht moet nemen.<sup>44</sup> In de periode voor de Madhyamika ontwikkelde men in de al genoemde *Abhidharma*-geschriften scholastieke systemen. Dit resulteerde in een relativering van het belang van de oorspronkelijke meditatieve weg naar de bevrijding. De Madhyamika, met zijn sterk anti-scholastieke instelling, vormde daartegen een tegenwicht.

## 2.2. De anatman-leer

De wereld mag dan vol schijn en verleiding zijn, waardoor zij de mens aan zich vermag te binden, de bron van misleiding en vals sentiment ligt in de menselijke ervaring van de werkelijkheid.<sup>45</sup> Men denkt dat men een 'zelf' heeft of is, terwijl er in werkelijkheid geen continu zelf aan de verschijnselen ten grondslag ligt. Dit is de *anatman*-leer, die — hoewel in iets later tijd ontstaan — zeer wezenlijk is voor de boeddhistische traditie. In de *Prajna*-traditie onderscheidt men verschillende bestanddelen in het menselijk bestaan: *skandhas*, die tezamen een mens vormen. Men noemt er vijf: vorm (*roepa*), dat is de materiële, fysieke kant van de mens; gevoelens (*vedana*); waarnemingen en voorstelling (*samjna*); mentale formaties (*samskara*), hetzij bewust hetzij onbewust; en bewustzijn of bewuste perceptie (*vinana*). Een mens is een samenstel van deze bestanddelen. Zijn bestaan is erdoor bepaald. De mens zelf is niet onttrokken aan de keten van oorzakelijke samenhang. Daarom kan men het menselijk bestaan ontleden, niet ongelijk de wijze waarop een *behavioristisch* psycholoog als Skinner het in de twintigste eeuw zou doen. Bekend is de vergelijking van de mens met een wagen:

'For, just as when the parts are rightly set,  
The word „chariot” ariseth (in our minds),  
So doth our usage covenant say:  
„A being” when the aggregates are there’.<sup>46</sup>

In leergesprekken wordt de vergelijking uitgewerkt. Is het wiel de kar? Of de bok? De kar is een samenstel van wielen, assen en banken. Zo is de mens een samenstel van *skandhas*. En de ziel? Geloof niet wat de brahmanen zeggen! Er is geen eeuwig, onsterfelijk en onveranderlijk zelf, verborgen achter de flux van de dingen. Elk mens heeft een eigen leven, door vele factoren bepaald. Het is niet nodig en zonder grond om temidden van de causale samenhangen een ziel aan te wijzen, die daaraan zou zijn onttrokken. Integendeel, de gedachte dat een mens iets kostbaars en onvergankelijks bezit temidden van een wereld die *doekkha* en *anitya* is, brengt veel onheil voort. De beleving van de werkelijkheid vanuit het eigen 'zelf' is een bron van gehechtheid, want men vervalt in ego-centrisme en egoïsme. Niet slechts de wereld, ook het menselijk bestaan zelf is in de stroom der dingen begrepen. Men wordt door vele factoren bepaald. Ervaringen worden als het ware opgeslagen om in een volgend leven hun uitwerking te hebben. Alles is begrepen in de conditionerende processen van het leven. Men heeft geen *atman* die daaraan is onttrokken. Dit is — in het kort — de *anatman*-leer die het boeddhisme principiële van het hindoeïsme onderscheidt. Het is niet moeilijk om in te zien waarom in later tijd de vraag opkwam, waarin de identiteit van een mens bestaat in de cyclus van wedergeboorten. In verband hiermee heeft een enkele stroming rond 300 voor G.J. het bestaan van een soort identiteitskern in de mens aangenomen, die niet vergankelijk zou zijn en dus baat zou hebben bij de verlossingsweg, de zogenaamde *poedgala*.<sup>47</sup> Deze gedachte werd door andere scholen verworpen, omdat men zo in feite een vrij en van het lijden onafhankelijk zelf introduceerde. Vetter meent dat het verzet tegen de (met de verdere leer inconsistente) idee van een *poedgala* vermoedelijk de aanleiding is geweest voor de ontkenning van de existentie van een zelf; de verzameling van *soetra's* in de Palicanon weet daarvan nog niets.<sup>48</sup> De *anatman*-leer wordt door de meeste boeddhistische stromingen aanvaard. Het hangt samen met het boeddhistische



streven de gehechtheid aan het *ego* te overwinnen; in de woorden van Atisja: 'The purpose of all Dharma is contained in one point', t.w. het streven naar de overwinning van gehechtheid aan het *ego*.<sup>49</sup>

### 2.3. Empirisme en anti-metafysica

De Boeddha verzette zich tegen de speculaties van de Brahmanen. Geduldig ontweek hij de metafysische vragen die men hem voorlegde. Gevraagd: 'Zal de Boeddha zijn, na zijn verscheiden?', antwoordde hij: 'Ik zou niet zeggen: De Boeddha is, na zijn verscheiden.' 'Zal de Boeddha niet zijn na zijn verscheiden?' Antwoord: 'Ik zou niet zeggen: de Boeddha zal niet zijn, na zijn verscheiden'. Vraag: 'Zal de Boeddha zowel zijn als niet-zijn na zijn verscheiden?' Antwoord: 'Ik zou niet zeggen: de Boeddha zal zowel zijn als niet-zijn, na zijn verscheiden.' Vraag: 'Zal de Boeddha noch zijn, noch niet-zijn, na zijn verscheiden?' Antwoord: 'Ik zou niet zeggen: de Boeddha zal noch zijn, noch niet-zijn, na zijn verscheiden.'<sup>50</sup> Bij een andere gelegenheid, zo vertellen de teksten, vroeg men de Boeddha waarheen hij bij zijn overlijden (zijn *parinirvana*, waarin het *nirvana* definitief wordt) zou gaan. Als de vlam uitdooft, vroeg de Boeddha, gaat de vlam dan ergens heen? Zo zal de Boeddha uitdoven. Verder past het zwijgen.<sup>51</sup>

Al krijgt de speculatie weinig vat op deze empiristische lijn in het boeddhisme, men spreekt vrijelijk over hemelen en goden, onderwerelden en geesten. Alleen, dit alles behoort tot de werkelijkheid waarin men leeft. Soms (her)interpreteert men deze wezens als attitudes van mensen.<sup>52</sup> Mensen kunnen worden wedergeboren als (sterfelijke) goden of als demonen, al naar gelang het *karma* dat zij hebben opgebouwd.<sup>53</sup> Heel deze kosmos is door de keten van de oorzakelijkheid bepaald. Het valt te begrijpen dat in sommige stromingen binnen het boeddhisme het pantheon een grote plaats kon verwerven en de leken zich vooral op een goede wedergeboorte in een volgend leven richtten, terwijl in andere stromingen de verhalen over goden en demonen een minder grote rol speelden en men zich inspande om de verlossing zelf te bereiken.<sup>54</sup>

Sommigen houden staande dat de Boeddha zelf wars was van alle speculatie. Jayatilleke, afkomstig uit het Theravada boeddhisme, verdedigde in zijn omvangrijke werk *Early Buddhist Theory of Knowledge* dat het oorspronkelijke boeddhisme in vele opzichten gelijkenis vertoonde met de empirische instelling van Wittgenstein en diens zwijgen over wat niet gezegd kan worden. Zelf meent hij dat het *nirvana* in enige betekenis van het woord *is*, al kan men er niets over zeggen.<sup>55</sup> Zijn leerling Kalupahana gaat verder en wijst deze gedachte af.<sup>56</sup> De Boeddha was zijns inziens een empirist: alle dingen zijn door tal van oorzaken bepaald, 'and that is it'. We zullen zien dat men de grondlegger van de Madhyanika school, Nagardjoena, soms op soortgelijke wijze uitlegt. De vraag of het boeddhisme in het *nirvana* een transcendent zijn erkent, staat ter discussie, zoals wij zullen zien (3.3).

Het is goed om bij de zogenaamde 'empiristische' interpretatie van het boeddhisme, die we bij de uit het Theravada boeddhisme afkomstige denkers Jayatilleke en Kalupahana vinden, te bedenken dat de begrippen 'empirisch' en 'ervaring' verschillende inhouden kunnen dekken. Wie zich de worsteling van het Logisch Positivisme te binnen brengt om aan te tonen hoe *alle* geldige kennis uit zintuiglijke ervaringen voortkomt, doet er goed aan zich te realiseren dat het vroege boeddhisme

volgens Kalupahana een plaats inruimt voor buitenzintuiglijke waarnemingen: psychokinese, clairaudience, telepathie, retrocognitie, helderziendheid en kennis van de wijze waarop men slechte impulsen kan overwinnen.<sup>57</sup> De inzichten van het boeddhisme berusten volgens deze visie voor een belangrijk deel op deze 'buitengewone' ervaringen.<sup>58</sup> Wil men niet op gezag van anderen aannemen dat de mens *anatman*, de wereld *wezenlijk doekkha* en *anitya* is, en dat er een uitweg uit deze wereld mogelijk is, dan moet men door meditatie, gematigde ascese en concentratie tot inzicht komen. Pas dan is men in staat om zelf de 'keten van de oorzakelijke samenhang' te verifiëren. Omdat er in het vervolg uitvoeriger aandacht wordt besteed aan visies binnen het Mahayana boeddhisme, volstaan we met de gegeven beschouwing, die wat 2.3. betreft sterk aan schrijvers uit de Theravada traditie is ontleend.

### § 3. Waarheid

#### 3.1. *Kennis is subjectief*

In de Indiase wijsbegeerte legt men vanouds veel nadruk op de persoonlijke betrokkenheid van degene die kent in de kennis en op de bevrijding als (religieuze) doel van de kennis.<sup>59</sup> Het subjeet vormt kennis. Religieuze kennis is geen afstandelijk weten. Zoals wij al zagen, is bij een analyse van het religieuze inzicht de persoon van de mens zelf in het geding. De wijsgerige of religieuze leer die in het Westen soms een eigen leven lijkt te leiden, los van het persoonlijk engagement van de denkers, is in het Oosten idealiter steeds verbonden met de vraag naar het heil. Men zoekt geen 'kennis om de kennis'; men probeert inzicht te verwerven in de *condition humaine* om het leven te verbeteren of een uitweg uit deze voze wereld te vinden.

Kennis komt voort uit de persoon. De kennis van de dingen berust op de aktiviteit en de gehechtheid van de kenner. Het kennen is door en door subjectief. Wie de werkelijkheid wil veranderen, moet dus aan de mens werken. Als mensen hun voorstellingen veranderen, verandert de werkelijkheid zelf. De gewone situatie in de wereld, waarin de mensen — om met Heidegger te spreken — 'zunächst und zumeist' verkeren, is dat zij de dingen niet kennen zoals zij zijn.<sup>60</sup> Zij scheppen zelf een bepaalde visie op de dingen.

In de westerse wijsbegeerte vindt men overeenkomstige inzichten. Jacobson heeft gewezen op verwante gedachten bij Hume: de idee van de causaliteit komt z.i. uit de menselijke ervaring van de dingen voort en niet zonder meer uit de dingen zelf. Er is, in werkelijkheid, slechts de opeenvolging der momenten. Van moment tot moment doen mensen indrukken op. Door de idee van causaliteit verbinden zij deze indrukken.<sup>61</sup> Men heeft ook dikwijls op Kant gewezen. De 'Dinge an sich' zijn onkenbaar, zo heeft Kant gezegd. Wat mensen kennen zijn de dingen zoals zij door mensen worden waargenomen krachtens de wetmatigheden die de menselijke waarneming en het menselijk denkvermogen regeren. In de latere wijsgerige fenomenologie zijn deze gedachten verder ontwikkeld. Menselijk denken is door en door bepaald door voorstellingen van zaken die men via tijdgeest, opvoeding, cultuur en religieuze traditie als het ware inademt. Men spreekt van referentiekader en verstaanshorizont. Heidegger schreef over 'Bewandtnisganzheit' om duidelijk te maken hoezeer het

menselijk denken en beleven met het geheel van het leven samenhangt.<sup>62</sup> Wittgenstein verbond de inzichten die mensen hebben met 'Lebensformen' en menselijk handelen. Zo vraagt men ook in de moderne westerse wijsbegeerte om tal van redenen aandacht voor het subjectieve aspect van de kennis.

Binnen het boeddhisme is men tot het inzicht gekomen dat de gangbare waarnemingsvormen en voorstellingen van zaken op dwaling berusten. Het is een collectieve, conventionele dwaling. Vanaf een hoger standpunt is men in staat deze kennis van de werkelijkheid als onjuist en als niet meer dan conventioneel te ontmaskeren. De illusies waarmee en waarin mensen leven zijn niet oppervlakkig of bijkomstig. Wat wij werkelijkheid noemen, bestaat niet echt. De dingen zijn niet zoals wij ze menen te kennen en zoals ze een rol spelen in ons handelen. Wij nemen de bestanddelen van de wagen als een wagen en de bestanddelen van een mens als een mens waar. Maar in feite komt de structurering van de ervaring uit de mens voort.

Binnen de diverse stromingen in het boeddhisme bestaan er ingrijpende verschillen inzake de aard en de status van het waargenomene. De *Staviras* (binnen het oude *Hinayana* boeddhisme) leerden dat de ondeelbare ogenblikken waarin de werkelijkheid van moment tot moment bestaat, niet fictief zijn. Zij kenden realiteit toe aan de elementen (*dharmas*) waaruit de verschijningsvormen, die men waarneemt, zijn samengesteld.<sup>63</sup> Maar indien de werkelijkheid geen enkele duurzaamheid bezit, is het onmogelijk om betrouwbare kennis te verwerven. Men zocht, in later tijd, wel een zekere duurzaamheid aan te wijzen die de momenten overspant. De oplossingen die van hieruit werden aangedragen, waren voor de denkers uit het Mahayana boeddhisme niet overtuigend.<sup>64</sup> In deze stroming ontkent men niet slechts de realiteit van de dingen, maar ook de waarde van het onderscheidende (= discriminerende), conceptuele denken. Elke vorm van conceptuele discriminatie leidt tot onware visies. Dit diepere, radikale begrip van de 'onwetendheid' van de alledaagse mens, laat al wat door de *Staviras* als wijsheid werd beschouwd, ver achter zich. Zelfs de momenten, de *dharmas*, van de *Staviras*, bestaan niet.<sup>65</sup> Zij zijn niet meer dan conventionele uitdrukkingswijzen om dingen te identificeren. Zij hebben een zekere realiteit, maar men kan niet zeggen dat zij echt *zijn*.<sup>66</sup> Wat echt bestaat, volgens latere Mahayana boeddhisten, is het Absolute, waarin ook het conceptuele onderscheid tussen 'bestaan' en 'niet-bestaan' is opgeheven, omdat alles één is. Voor de Yogacarins is het Ene het Absolute. Daarin bestaat er geen enkel onderscheid meer. Ook het onderscheid tussen subjeet en objekt is vervallen. Door meditatie moet de leerling gaan inzien dat de objekten niet in werkelijkheid bestaan. Daarna moet hij ontdekken dat ook de subjekten geen eigen zijn hebben. Het ultieme feit is voor de Yogacarins het zuivere denken, de zuivere geest.<sup>67</sup> In de Madhyamika School liggen de dingen enigszins anders. Voor Nagardjoena raakt het denken uiteindelijk niets. In die zin is de ervaring leeg van wat we erover denken en is het denken leeg van ervaring. Dit leeg-zijn wordt met de term *sjunyata* aangeduid.

Uit deze korte uiteenzetting over de boeddhistische kenleer is duidelijk hoezeer de kenleer met de ontologie en de antropologie is verbonden. Men kan geen verhandelingen over de kenleer geven waarbij het subjeet buiten beschouwing blijft.<sup>68</sup> De alledaagse dingen bestaan slechts binnen de illusoire, vervreemde werkelijkheid van de waarnemende individuen.<sup>69</sup> Zij hebben een zekere realiteitswaarde; hun echte

zijn wordt echter pas vanaf hoger plan ontdekt. Om op dat plan te komen is nodig dat een mens zich losmaakt van de banden die hem binden aan zijn vervreemde, schijnbaar gewone, menselijke bestaan.

### 3.2. *Conventionele en absolute waarheid*

Men komt het woord waarheid in de literatuur over en uit het boeddhisme vaak tegen als vertaling van *Dhamma* (Pali) of *Dharma* (Sanskriet). Bedoeld is dan de ware leer.<sup>70</sup> De volgelingen van de Boeddha legden een gelofte af die betrekking had op de aanvaarding van de Boeddha, de *Dharma*, en de *Sangha* (de gemeenschap van de monniken). De *Dharma* is de waarheid; de vier Nobele Waarheden (*satya*) zijn waar. Wij moeten straks nagaan in welke zin de ware leer waar is. We zullen zien hoezeer deze vraagstelling kenmerkend is voor de boeddhistische denkers zelf.

*Satya* is waarheid. In later tijd onderscheidt men tweeërlei waarheid: de waarheid in en van deze wereld, de conventionele waarheid, *samvrti satya*, en de echte, diepere waarheid, het inzicht van de ingewijden en verlichten, *paramartha satya*.

De staande uitdrukking die vaak als equivalent voor *satya* wordt gebruikt, is *yathabhoetam*, steeds vertaald met 'zoals het is' of 'zoals de dingen zijn'. Deze Nederlandse uitdrukkingen suggereren een correspondentietheorie van waarheid.<sup>71</sup> De gelijkstelling van *yathabhoetam* en de correspondentietheorie van waarheid is echter een gevaarlijke versimpeling. Want wat betekent 'zoals het is'? De uitdrukking is zelf niet meer dan een parafrase van het waarheidsbegrip. Daarom kan zij niet dienen als de uitleg ervan. In feite bedoelt men te zeggen: 'zoals de dingen *in werkelijkheid* zijn'. Zodra we onderscheid maken tussen schijn en werkelijkheid, verlaten we het veld van naïef realisme en 'common sense'. Siderits schrijft dat het vroege boeddhisme een naïef realisme en een naïeve correspondentietheorie van waarheid leek aan te hangen. Men is echter steeds gericht op bevrijding van 'lijden' en op verlichting. Zo kwamen er pragmatische overwegingen in de beoordeling van denkbeelden.<sup>72</sup>

In het Mahayana boeddhisme gebruikt men de term zo-zijn, *tathata*, voor de niet-discursieve 'kennis' van de dingen. Dit begrip drukt uit dat men de dingen waarneemt zoals ze echt zijn, en niet zoals ze binnen het veld van de conventionele werkelijkheid worden gezien. Volgens Barclay probeert men met behulp van deze term te vermijden dat er substantie aan de dingen wordt toegeschreven of de suggestie wordt gewekt dat men de dingen beschrijft.<sup>73</sup> Het is duidelijk dat het boeddhisme inzake het waarheidsbegrip ontwikkelingen heeft doorgemaakt en dat er verschillen bestaan tussen de diverse boeddhistische stromingen. Tevens moeten we concluderen dat uitdrukkingen als 'zoals het is' of 'zo-zijn' de analyse van het waarheidsbegrip niet verder helpen: 'zoals het is' is een *common sense* uitdrukking; 'zo-zijn' slaat op de niet-discursieve waarheid.

De *tweedeling in de waarheid* in het boeddhisme is een vervolg op de onderscheiding van twee soorten dialogen van de Boeddha. Het gaat de Boeddha erom mensen wakker te maken voor een dieper inzicht. Daarom zet hij in gesprekken met onwetenden de leer niet uiteen, maar probeert hij de gesprekspartner zover te krijgen dat hij gaat zien waarom het werkelijk gaat. Men noemt deze *soetta's*: *soetta's* met een indirecte betekenis: *neyyattha soetta's*. In andere gesprekken, met zijn naaste

leerlingen, spreekt de Boeddha rechtstreeks vanuit de *Dharma*. Men noemt dit gesprekken met een directe betekenis: *nitattha soetta*'s. Jayatilleke vermeldt enkele plaatsen in de Pali Canon waar dit onderscheid reeds wordt gemaakt. Hij acht deze onderscheiding zinvol en juist; zij maakt duidelijk dat de Boeddha zich in zijn gesprekken op twee verschillende manieren opstelde, afhankelijk van de mate waarin zijn gesprekspartners tot inzicht waren gekomen.<sup>74</sup>

De latere commentatoren op de geschriften uit de Pali Canon maken een soortgelijke onderscheiding, die wordt aangeduid met de termen conventionele en absolute waarheid, *samvrti satya* en *paramartha satya*.<sup>75</sup> Jayatilleke legt de dubbele waarheid van de commentaren van de Pali Canon als volgt uit. Beide soorten waarheid zijn waar. De conventionele manier van spreken is geschikt voor de ene persoon, de absolute voor een ander. Vanaf het standpunt van de absolute waarheid is de conventionele waarheid niet onwaar, maar alleen waarheid op een lager niveau van inzicht. Deze onderscheiding komt dus voort uit de onderscheiding tussen de twee soorten gesprekken in de Pali Canon en valt daarmee, volgens Jayatilleke, vrijwel geheel samen.<sup>76</sup>

De interpretatie van de 'twee waarheden' is omstreden. Deze kwestie zal ons in het vervolg van deze paragraaf steeds bezig houden. Eerst geef ik hier de empiristische interpretatie van Jayatilleke en Kalupahana. Daarna vermeld ik de andere interpretatie.

In verband met de relatieve of conventionele waarheid wijst men dikwijls op de betekenis van de al vermelde parabel van de olifant. Een aantal blinden voelt aan uiteenlopende lichaamsdelen van een olifant; ieder komt tot bepaalde conclusies omtrent de aard van de werkelijkheid die men ervaart. De aldus verworven inzichten spreken elkaar tegen. De parabel, zo menen velen, zou duidelijk willen maken dat de werkelijkheid van vele zijden wordt benaderd, maar, doordat ieder slechts zijn stukje ervan ziet, komt het tussen de mensen tot tegenstrijdige opvattingen. Deze tegenstrijdigheid komt uit gebrekkingheid van de menselijke kennis voort. Zo wordt de gelijkenis in het hindoe-denken gebruikt om de verhouding tussen religies te kenschetsen (zie boven III.4.d). Jayatilleke wijst erop dat de waarheid in deze gelijkenis ondanks alles één is. Er *is* een olifant en geen pilaar, krom wapen of waterslang. De leer van de individuele of gedeeltelijke waarheid ontkent de waarheid van de kennis niet; zij ontkent ook het bestaan van de ervaren werkelijkheid niet, maar zegt alleen dat tegenstrijdige theorieën teruggaan op beperkte menselijke ervaringen. De eenheid van de waarheid blijft bestaan, aldus Jayatilleke.<sup>77</sup>

Aldus de empiristische interpretatie die Jayatilleke van de boeddhistische leer geeft. Hij meent dat de leer van de dubbele waarheid in later tijd is uitgegroeid in de richting van een tegenstelling tussen de conventionele, relatieve waarheid en de absolute waarheid. De relatieve waarheid zou dan vanaf hoger standpunt gezien slechts relatief en in die zin onwaar zijn. Deze opvatting vinden we — volgens velen — bij Nagardjoena. Jayatilleke beschouwt de Mahayana visie echter als onjuist en niet origineel boeddhistisch. De Boeddha wilde z.i. bij de feiten blijven. Zijn scepsis betrof de dingen waarover mensen wel praatten, maar waarover ze niets zinnigs konden zeggen. Jayatilleke wijst op verwantschap tussen wat de Boeddha wilde en

wat Wittgenstein bewoog. Men heeft wel vaker gewezen op een zekere overeenkomst tussen de Boeddha en Wittgenstein: waarover men niet kan spreken, daarover moet men zwijgen. Maar, al heeft Jayatilleke dan aan de voeten van Wittgenstein gezeten, het staat ter discussie of de Boeddha niet meer wilde dan Wittgenstein. Het ging de Boeddha erom mensen te leiden tot een ervaring van heil, verlichting en verlossing, zo kan men m.i. tegen een zuiver empiristische interpretatie van het boeddhisme inbrengen.<sup>78</sup>

In de *Mayahana* Traditie is de leer van de twee waarheden de basis van de kenleer. Vaak citeert men de volgende woorden van Nagardjoena, de klassieke leermeester van de *Madhyamikas*:

‘Die Lehrverkündigung des Buddha stützt sich auf zwei Wahrheiten, auf die verhüllte Wahrheit des gewöhnlichen Lebens (*laukika-samvrtisatya*) und auf die wahrhafte Wahrheit (*paramarthasatya*).

Wer den Unterschied dieser beiden Wahrheiten nicht erkennt, der erkennt nicht die tiefe Wahrheit (*tattva*) in der Lehre Buddhas.

Unabhängig von der gewöhnlichen (Wahrheit) (*vyavahara*) kann das Wahrhafte nicht gelehrt werden, unabhängig von dem Wahrhaften wird das Nirvana nicht erreicht’.<sup>79</sup>

Niet-boeddhistische geleerden als Murti en Conze, en ook anderen, spreken het vermoeden uit dat de *Madhyamika* Traditie meer dan andere stromingen de centrale intenties van de Boeddha heeft begrepen en uitgewerkt.<sup>80</sup> De relatieve waarheid heeft nog slechts betekenis op het plan van het gewone leven; het is een praktische waarheid die geen werkelijk inzicht in de aard van de dingen verschaft.<sup>81</sup> Wat is nu precies de reden waarom de *samvrti satya* tekort schiet? De reden, zeggen denkers uit de *Madhyamika* Traditie, ligt in het denken zelf. Denken houdt in dat men de dingen onderscheidt. Men zondert het één waaraan men denkt, van het andere af. Men onderscheidt niet alleen tussen de dingen die men kent, maar ook tussen het gekende object en het kennende subjeet. Dit onderscheiden tussen de dingen en tussen subjeet en object is de kwaal van het denken. De hoogste waarheid is vrij van dergelijke onderscheidingen. Dit wil zeggen dat het gewone denken noodzakelijkerwijze onvolkomen is. Het is van nature beperkt, en wie deze beperking niet onderkent, is ernstig ziek. Het woord *samvrti* in *samvrti satya* is afgeleid van *sam* (samen met) en *vr* (bedekken): de echte aard van de dingen wordt door de conventionele begrippelijkheid bedekt.<sup>82</sup> Om echt te kennen moet men het gebied van logica en consistentie verlaten ten gunste van een spiritueel leven, schrijft Conze. De hoogste waarheid is — volgens deze traditie — niet maar het resultaat van wijsgerige analyse, maar van een eeuwenlange meditatie.<sup>83</sup>

De volgende vraag die zich aandient is natuurlijk hoe mensen zover komen om zich te oefenen in een onbevangen, niet-conceptuele waarneming van de mentale en zintuiglijke werkelijkheid zoals ze is. Daarvoor hebben gewone mensen een steun in de rug nodig. Ze ontdekken het niet zelf, zoals eens de Boeddha, maar het moet hen gezegd worden als ze daarvoor rijp zijn.<sup>84</sup> Zo komen wij nu op de boeddhistische leer als een uiteenzetting van het inzicht, waartoe de verlichten kunnen komen. Een dergelijke uiteenzetting is uiteraard begripsmatig. De boeddhistische leer zelf behoort dus — zo stelt men consequent — tot de conventionele waarheid, de *samvrti satya*. Het valt te begrijpen dat men, nadat men dit had vastgesteld, in later tijd

geneigd was om nuances aan te brengen binnen het gebied van de *samvrti satya*. Er zijn meer onderverdelingen gemaakt. Ik vermeld de indeling waarmee Norbu de ‘hogere Madhyamika’ visie samenvat; deze komt in zeer belangrijke mate overeen met de indeling die Suzuki als de visie van de Yogacarin School gaf.<sup>85</sup> Men geeft een driedeling; deze is als volgt te herleiden tot de tweedeling van relatieve en absolute waarheid, die we al leerden kennen. De relatieve waarheid wordt nu in tweeën onderscheiden: ‘omgekeerde’ relatieve waarheid en ‘actuele’ relatieve waarheid. De indeling is als volgt: 1. *Parikalpita* (illusie; ‘omgekeerde’ relatieve waarheid). Daartoe rekent men illusoire waarnemingen zoals de kromming van een stok die half onder water is, maar ook wereldbeschouwingen die zuiver op illusie zijn gebaseerd. Alle kennis die uit gehechtheid en egoïsme voortkomt en die niet dienstig is aan het verlaten van *samsara* en bereiken van *nirvana*, hoort op dit gebied. 2. *Paratantralaksana* (‘actuele’ relatieve kennis), waarin men zich de relativiteit van de ‘gewone werkelijkheid’ realiseert en de ‘illusie’, de ‘omkering’, doorziet.<sup>86</sup> 3. *Paranispantalaksana*, letterlijk: een wereldbeschouwing die op volmaakte kennis is gefundeerd. Men komt tot deze kennis als de geest vrij is van illusie en vooroordeel. Dit is de realisatie van de non-dualiteit. Men bedenke dat het *inzicht* geen inzicht in iets anders is dan hetgeen men in de gewone, vervreemde ervaring kent, maar inzicht daarin dat niet door eigen fixaties, projecties en concepties wordt bedekt en vertekend. Norbu wijst erop dat er vanaf dit standpunt van het werkelijke inzicht uiteindelijk slechts één waarheid is: ‘Where there is no dualistic mind, there are no two truths’.<sup>87</sup>

We zien dat de boeddhistische dharma op het vlak van de relatieve kennis ‘waar’ is. De uiteindelijke waarheid ligt niet op het vlak van de relatieve kennis, maar is een absoluut inzicht, dat niet begripsmatig is en daarom niet verwoord kan worden — in die zin komt ‘leer’ niet in aanmerking voor (echte) waarheid (*paramartha satya*). Binnen het geheel van de conventionele waarheid kan de leer echter als ‘waar’ gelden<sup>88</sup>; gezien vanaf hoger standpunt ligt ook de leer op een lager niveau en is ze niet meer dan conventionele waarheid. Uitdrukkingen als hoger en lager maken zelf deel uit van de relatieve kennis, die in het absolute weten wordt getranscendeerd.<sup>89</sup> We gaan nu eerst iets uitvoeriger in op de *paramartha satya*; daarna stellen we het verband tussen de twee niveaus van kennis opnieuw aan de orde.

Eerst dan de *paramartha satya*. Wat met het discriminerende verstand niet kan worden begrepen noch met woorden worden aangeduid, wordt in de verlichting ervaren. Bevrijd van gehechtheid aan wereldse dingen en kenwijzen, is de heilige in staat deze wereld te schouwen zoals zij echt is.<sup>90</sup> Het is moeilijk om deze ervaring onder woorden te brengen — zoveel is inmiddels al wel zeker. Reeds het woord schouwen wekt verwarring. Het is onze gewoonte om bij ‘schouwen’ aan een schouwer te denken. Maar reeds de onderscheiding tussen schouwend subject en beschouwd object is een vorm van onderscheiden en kennen op het vlak van de *samvrti satya*. De verlichting stijgt daarboven uit. De woorden van bijvoorbeeld het *Lankavatara Soetra* (uit de *Yogacara School*) worden gebruikt om iets onder woorden te brengen dat niet in woorden kan worden uitgedrukt.<sup>91</sup> Woorden stellen de waarheid verkeerd voor. De *leer* omtrent de diepste en hoogste waarheid is niet de

waarheid zelf. De beschrijving van de hoogste waarheid ligt op het vlak van de *samvrti satya*. Daarom zijn onze termen misleidend. Om echt te kunnen begrijpen wat de boeddhistische denker en monnik met *paramartha satya* bedoelt, moet men zich losmaken van gehechtheid en onderscheidend denken. Men moet zelf schouwen wat alleen onmiddellijk ervaren kan worden.<sup>92</sup> Dan 'heeft' 'men' de hoogste kennis, het diepste inzicht. Dit inzicht wordt als trans-rationeel, intuïtief, synthetisch, alomvattend, niet-voorbijgaand en vrij aangeduid. Het is 'kennis' van de ultieme werkelijkheid, direkt inzicht in de natuur van de dingen, kennis van de dingen zoals zij zijn.<sup>93</sup> Kennis van het absolute gaat dus gepaard met onthecht-zijn en bevrijding van de last van het discriminerende kennen. Wie zo verlicht is, is ook bevrijd van de last van de vergankelijkheid; er is geen vergankelijk *ego* meer. Wat is het dat men op deze wijze ervaart? De niet-begripsmatige kennis of, beter, de zuivere gewaarwording wordt aangeduid als *sjunyata*, leegte — mits men zich dit denkt als een positivum.<sup>94</sup> Deze kennis is 'empirisch' en onmiddellijk. Zij is niet door traditie en menselijke denkgewoonten beïnvloed en misvormd. De boeddhistische traditie wijst mensen de weg naar deze kennis; ze helpt mensen zich tot deze ervaring te verheffen. De ervaring zelf is een 'oog in oog staan met het Absolute'.<sup>95</sup> Alle uitdrukkingen waarmee men deze ervaring omschrijft, schieten tekort, ook de uitdrukking 'oog in oog staan'. Het is een boven-zintuiglijke ervaring.<sup>96</sup> Er is geen onderscheid meer tussen subjeet en objekt. Men ervaart eenheid, het absolute.<sup>97</sup>

Vanuit de *paramartha satya* kan men weer terugkeren naar het niveau van de relatieve kennis uit het dagelijks leven, de *samvrti satya*, die dan als *paratantra* verschijnt en niet langer als *parikalpita*. De illusie is nu doorzien, de gehechtheid gebroken. De onmiddellijke ervaring laat een indruk 'achter' die principiëel niet beschreven kan worden, maar die desondanks min of meer aan anderen kan worden uitgelegd. Zo kan de *dharma* ontstaan. Er moet veel worden uitgelegd over de wereld, de mens en het pad naar de Waarheid, ook al wordt het echte, ultieme inzicht zelf niet overgedragen.<sup>98</sup> Men veegt niet alle kennis op het vlak van de *samvrti satya* op een grote hoop; men brengt nuances aan. Uiteindelijk dient men met veel inspanning het gebied van de begripsmatige kennis te transcenderen.

Tot slot komen we nu nog even terug op de *onderlinge verhouding van de twee niveaus* van kennis of inzicht. Het gaat in de *paramartha satya* niet om een andere werkelijkheid.<sup>99</sup> Er is maar één werkelijkheid. Die wordt verkeerd, conventioneel ervaren, of goed, niet begripsmatig en niet geconditioneerd. *Samvrti satya* is *zogenaaamde* ware kennis, ten diepste onwaar, want gevangen in onwetendheid, gehechtheid en begripsmatigheid. In de verlichtingservaring neemt men de dingen vrij en open waar, zonder onderscheid te maken tussen het ervarene en zichzelf. Het absolute, dat wil zeggen de werkelijkheid die dan als absoluut wordt ervaren, wordt in non-duale intuïtie gekend. 'It is that Intuition itself', schrijft Murti.<sup>100</sup> Welke realiteit men aan hetgeen in deze intuïtie wordt ervaren, mag toekennen, is overstreden. Kalapuhana meent dat de Boeddha niet leerde dat 'het *nirvana*' 'iets' is. Fred. Streng meent, daarin door anderen bijgevalen, dat Nagardjoena niet heimelijk, aan het eind van alle analyse, met *sjunyata* toch nog een Absolutum in de zin van



het Brahman invoert.<sup>101</sup> Als men nu vraagt wat dan de aard van de werkelijkheid is, die men in de verlichting ervaart, dan zal het antwoord luiden dat deze ervaring boven de tegenstelling tussen zijn en niet-zijn uitreikt. Het is een ervaring van bevrijding die ook als heil wordt aangeduid; Vetter legt daarop nadruk.<sup>102</sup> Maar wie wil weten hoe het echt is, moet immers zelf het pad gaan, vele jaren, en er niet slechts uit boeken over lezen of er verhalen over horen! Wie het ervaart, weet hoe het is. Nadat wij nu de leer van de twee niveaus van kennis hebben geïntroduceerd, gaan we iets uitvoeriger in op enkele afzonderlijke denkers, eerst de klassieke filosoof Nagardjoena, dan Jnanagarbha, een denker uit een van de scholen binnen (Nagardjoena's) *Madhyamika's*, en tenslotte een moderne Japanse denker uit de zen traditie. In wat volgt beperken wij ons zodoende tot gedachten binnen de Mahayana traditie.

### 3.3. Nagardjoena

Nagardjoena leefde, naar men aanneemt, in de tweede eeuw G.J. Hij is de 'vader' van de Madhyamika school. Nagardjoena heeft in de al geciteerde regels de klassieke formulering van de leer van de twee waarheden gegeven. Hij geeft een zeer consequente weerlegging van elke reïficatie: geen ding 'is' (sc. als ding permanent). Deze kritiek geldt ook beweringen. Er zijn geen beweringen in strikte zin waar. Toch is er een toeleiding naar de waarheid. Critici verweten Nagardjoena inconsequentie: hij beweert dat beweringen niet waar kunnen zijn, maar ook dit is een bewering.<sup>103</sup> Nagardjoena zelf gaat op deze kritiek in. In later tijd ontstaan onder zijn leerlingen twee scholen, de éne legt de nadruk op de onmogelijkheid van geformuleerde waarheid, de andere erkent nut en geldigheid van logische analyse, mits met een bepaald doel gehanteerd.<sup>104</sup> Jnanagarbha behoort tot deze laatste school.<sup>105</sup> Het doel, dat door de leer wordt gediend, moeten we nu eerst uitleggen. Het gaat, kort en goed, om de realisering van *leegte*. De boeddhistische filosofie is een heilsleer. Het doel is de verandering van een persoon en niet het vaststellen van de ware leer. Welnu, de bevrijding van de mens uit de knellende banden die een bestaan vol lijden veroorzaken, ligt in de realisering dat die banden bij nadere analyse niet bestaan, maar uit het menselijk denken voortkomen; zij zijn 'leeg'; alles is *sjunyata*, 'emptiness', leegte.<sup>106</sup>

Nagardjoena analyseert alle belangrijke begrippen uit de filosofie van zijn dagen en toont aan dat de begrippen onhoudbaar zijn. Zij hebben geen afgebakende betekenis. Hij laat steeds zien dat alle dingen in causale verbanden staan. Maar daardoor staan zij niet op zichzelf. Zij zijn verbonden. Het zijn van het ene zijnde is bepaald door andere zijnden. Dus 'bestaat' het afzonderlijke zijnde niet zelfstandig. Daarom, stelt Nagardjoena, kan het ook geen oorzaak van iets anders zijn. Met zijn kritische analyse beoogt hij de onhoudbaarheid aan te tonen van elke gedachte aan een op zichzelf bestaand iets. Hij verzet zich tegen z.i. verkeerde interpretaties van de leer van de Boeddha, zoals bijvoorbeeld tegen de leer van de ('bestaande') momenten, de *dharma's*, uit de *Abhidharma* scholen.<sup>107</sup> Zij probeerden de ont-hechting te bereiken door de duurzaamheid van de dingen te ontkennen. In verband met de voortdurende verandering van alle dingen kwamen ze tot de opvatting dat er alleen, telkens voor een kort moment, een toestand bestaat, die daarna plaats maakt

voor een ander moment. Nagardjoena had met deze opvatting geen vrede. Ook de momenten, de *dharmas*, hebben geen zelfstandig bestaan. Alles is in de geconditioneerde *flux* van de dingen begrepen. Aan geen enkel ding komt zelfstandige betekenis toe. Er is niets dat de fenomenale werkelijkheid draagt. Alle waarneming en begripsmatigheid berust op gewoonte en gehechtheid. Zo is Nagardjoena vele malen kritischer dan Kant later in het Westen zou zijn: zelfs de 'Dinge an sich' en de categorieën van het verstand bestaan niet. Wat is er dan in werkelijkheid? *Sjunyata*, Leegte.

De term *sjunyata* slaat dus op de dingen die men waarneemt, zonder dat zij zijn. Men moet ze zo leren zien, als fenomenen zonder grond. De dingen bestaan niet, maar worden door mensen geconstrueerd. De werkelijkheid waarop men zich in het 'religieuze' inzicht richt, is dus dezelfde werkelijkheid die men in de dagelijkse ervaring waarneemt. Een andere werkelijkheid is er niet. In zijn studie *Emptiness* wordt Streng niet moe te benadrukken dat het *nirvana* voor Nagardjoena geen hogere of andere, in enigerlei zin 'objektieve' realiteit is.<sup>108</sup> Het is deze empirische werkelijkheid, alleen geheel anders ervaren.<sup>109</sup> Wie de verlichting heeft bereikt, blijft in zijn praktische bestaan met de dingen in het dagelijks leven omgaan zoals voorheen.<sup>110</sup> Het verschil is echter dat men de *schijn* doorziet. Heel de geconditioneerde werkelijkheid is een fabricatie van de mens. Dat geldt zelfs van de *Dharma*. Ook de 'keten van oorzakelijke samenhang' is een denkbeeld dat de mensen aan de werkelijkheid hebben opgelegd. Zoals de hindoes een vast gegeven hebben gezocht in het menselijk bestaan, de *atman*, zo heeft de boeddhistische traditie een principe aangegeven dat aan de werkelijkheid ten grondslag ligt, de 'dependent co-origination'.<sup>111</sup> Maar precies genomen 'is' de 'keten van oorzakelijke samenhang' niet. Ook de causale samenhang is een menselijk denkbeeld, dat de mens in zijn gehechte, onwetende bestaan aan de dingen oplegt.<sup>112</sup>

Het ware inzicht in de dingen werkt bevrijdend. Hier spreekt Nagardjoena's religieuze motivering. Als mensen inzien dat er niets werkelijk bestaat, raken zij onthecht. Als de dingen niet reëel zijn, is ook het lijden niet werkelijk.<sup>113</sup> Het diepe inzicht is dus een bevrijding.

Omdat de dingen niet zijn en heel de fenomenale werkelijkheid gegeven is in en beleefd wordt binnen een menselijk gedachtenspinzel, kan men er strikt genomen vanaf het hogere standpunt, waarop men dit inziet, niets over zeggen. De ervaring van *sjunyata* laat zich niet in woorden uitdrukken. Het probleem daarbij is natuurlijk dat er toch iets over gezegd moet worden, wil men mensen de ogen openen.<sup>114</sup> De 'ware leer' — als wij deze term voor een moment invoeren om hem straks te kwalificeren — is geen leer over een object. Inzicht, schrijft Streng, heeft voor Nagardjoena geen object.<sup>115</sup> Strikt genomen worden er geen beweringen over de dingen bevestigd. Men maakt geen aanspraak op 'waarheid' in de zin van een aantal ware beweringen. De 'leer' heeft als functie om de hoorder uit te nodigen om op een bepaalde manier tegen de dingen aan te kijken. Het is dus onnauwkeurig om van een 'ware leer' te spreken. De diepe wijsheid bestaat niet in conceptuele kennis. Daarom schieten alle termen tekort om de waarheid uit te drukken. Begrippen maken zelf deel uit van de orde van deze wereld en delen in de leegte ervan. Ook het begrip 'ware leer' of het begrip 'absolute waarheid' is en blijft een niet-absoluut, want werelds begrip.<sup>116</sup>

Nagardjoena analyseert vele centrale boeddhistische begrippen en toont hun onhoudbaarheid aan, schreven we al.<sup>117</sup> Streng noemt zijn werkwijze *negatieve dialektiek*. In een zorgvuldig wikken en wegen weet Nagardjoena met ijzeren consequentie de loosheid van de vermeende waarheden te laten zien.<sup>118</sup> Hij toont de onhoudbaarheid van alle inzichten aan, maar verdedigt geen nieuwe theorie.<sup>119</sup> Onder verwijzing naar de ervaring wil hij door strikte redenering de mensen helpen hun 'optiek' te veranderen en de dingen als *sjunyata* te gaan zien.<sup>120</sup>

De 'leer' betreffende *sjunyata* wordt niet alleen uiteengezet. Om zover te komen dat men de dingen ziet zoals ze werkelijk zijn (sc. als leeg), moet men zich ook door zijn leefwijze oefenen om onthecht te leven. De ultieme waarheid wordt niet onderwezen los van praktisch handelen.<sup>121</sup> In een uiteindelijke bevrijding is men zich de dingen bewust zoals zij werkelijk zijn. De notie 'zoals zij werkelijk zijn' komt vele malen in Streng's weergave van Nagardjoena terug als hij het ware inzicht omschrijft — daargelaten of de betreffende uitdrukking bij Nagardjoena voorkomt.<sup>122</sup> Wat men waarneemt zoals het is, zijn z.i. dezelfde dingen die men in de gewone ervaring op andere wijze, namelijk gehecht en discriminerend, waarneemt. De boeddhistische leer beoogt de wijze van waarneming van de werkelijkheid te veranderen. Door de mensen een ander patroon van ervaren bij te brengen, kunnen ze de werkelijkheid leren inzien en tegelijk bevrijd worden van de last van hun bestaan.<sup>123</sup> De negatieve dialektiek laat zien dat het Absolute niet bestaat en dat de fenomenen niet werkelijk zijn. Zo komt er ruimte voor de absolute ervaring van de leegte. *Samsara*, door Nagardjoena geïnterpreteerd als het proces van het geconditioneerde bestaan, verschilt niet van *nirvana*.<sup>124</sup> Er is, aldus Streng, voor Nagardjoena geen hoger, absoluut 'zijn', een *nirvana* dat (in enigerlei betekenis van de term) zou *zijn*. Als men eenmaal de loosheid van alle menselijke voorstellingen betreffende de fenomenale werkelijkheid heeft ingezien, staat men onverschillig tegenover de waarheidsclaims die de mensen op het niveau van de gangbare wereldse waarheid maken.<sup>125</sup> Hoe weet men dat men de hoge waarheid heeft ervaren? Als men dit inzicht heeft, weet men dat men de dingen kent zoals zij zijn, non-duaal en direct.<sup>126</sup>

Hiermee sluiten wij onze weergave van Strengs interpretatie van Nagardjoena's 'negatieve dialektiek' af. We hebben gezien hoe radikaal hij de lijnen van de boeddhistische filosofie samenvat. De Hoogste Waarheid, *paramartha*, is principieel onzegbaar.<sup>127</sup> Nu moet er nog een ander aspect van Nagardjoena's denken aan de orde komen. Het is de vooronderstelling waarop hij zijn negatieve dialektiek baseert. Geen ding heeft bestand, zo zagen we, want alle dingen zijn verbonden in een keten van conditionering. Het is Nagardjoena's vanzelfsprekend uitgangspunt dat wat geconditioneerd is, niet zelfstandig bestaat. Deze gedachte keert vele malen in de *Mulamadhyamikakarikas* terug. We vinden haar reeds in het eerste hoofdstuk: 'Since existing things which have no self-existence are not real...'<sup>128</sup>

Op grond van deze vooronderstelling houdt de keten van de conditionering in dat alle dingen leeg, *sjunya*, zijn: 'The „originating dependently” we call „emptiness”'.<sup>129</sup> Omdat al wat bestaat geconditioneerd is, 'bestaan' de dingen niet en is *nirvana* niet een bestaand 'iets'.<sup>130</sup> Men moet zich m.i. afvragen of Nagardjoena misschien toch een stelling verdedigt, sc. dat alleen hetgeen geen oorzaak heeft, echt

kan bestaan. Omdat aan de dingen die binnen de keten van oorzakelijkheid 'bestaan', geen 'echt' 'bestaan' toekomt, daarom zijn zij 'leeg'. De Hoogste Waarheid veronderstelt de realisering van de conditionering. Men leert de dingen zien zoals zij zijn, een aanhoudende stroom veranderende dingen, die men niet kan benoemen. Zelfs de categorieën bestaan en niet-bestaan zijn niet meer van toepassing.

We richtten ons in onze weergave van Nagardjoena naar de interpretatie van Streng. Dit is een gebruikelijke interpretatie onder boeddhologen en boeddhistische geleerden.<sup>131</sup> T. Vetter echter stemt niet op alle punten in met Streng's interpretatie van Nagardjoena. Vetter meent o.a. dat de gebruikelijke interpretatie van de twee waarheden bij Nagardjoena geen recht doet aan de tekst. In werkelijkheid zijn er drie niveaus, zo schrijft hij: de praktische waarheid van de wereldlijke kennis, de hogere waarheid, en *nirvana*.<sup>132</sup> Vetter vat *paramartha satya* dus op als de boeddhistische 'leer' of, beter, als Nagardjoena's ontkenning van de toepasbaarheid van de normale begrippen. Hij beroept zich op de stellingen die we in de vorige paragraaf reeds aanhaalden, waarin Nagardjoena zegt dat men zonder de twee waarheden *nirvana* niet bereikt; men moet ook het begripsmatige ontkennen (*paramartha satya*) achter zich laten:

'Gestützt auf die im praktischen Leben geltende Wahrheit (*vyavahara*) wird die höchste Wahrheit (*paramartha*) gelehrt. Ohne die höchste Wahrheit wird das Nirvana nicht erlangt'.<sup>133</sup>

Vetter stelt de visie zoals Nagardjoena die uiteenzet, gelijk met *paramartha satya*. Het is overigens een waarheid die het *nirvana* als niet te beschrijven kenschetst. Vetter wijst op het doel van deze waarheid: de realisering van het heil.<sup>134</sup> Hij omschrijft de heilvolle ervaring als volgt:

'Dort (sc. in de leer, Vr.) bleibt man nicht stehen, sondern erreicht von da aus das Nirvana, das kein Ding im Jenseits ist, sondern das, was bis jetzt die Welt war und nun seine Bestimmtheit und Bedingtheit verloren hat, und zwar nicht nur argumentativ, sondern so, dass nichts Konkretes mehr wahrgenommen und vorgestellt wird'.<sup>135</sup>

Aldus is de non-duale ervaring 'van de wereld' (als men daarvan aanduidenderwijs mag spreken) de ervaring waartoe de leer oproept. Vetter noemt deze ervaring een 'mystieke ervaring van transcendentie'.<sup>136</sup> Hierin staat hij dus diametraal tegenover Streng, die een mystieke ervaring van transcendentie uitsluit.<sup>137</sup> Streng laat volgens Vetter onverklaard waarom men alle moeite zal doen om tot de ervaring van *sjunyata* te geraken. Het moet een bijzondere, heilvolle ervaring zijn en niet maar dat men zich realiseert dat deze wereld niet echt 'bestaat'.<sup>138</sup> Na de ontkenningen is er blijkbaar een buitengewone ervaring van transcendentie (waarvan men overigens niet kan zeggen dat die naast de wereld ligt).<sup>139</sup> We zagen dat Vetter meent dat Nagardjoena zelf op deze plaats zijn 'negatieve dialektiek' als *paramartha satya* opvat, terwijl deze term in de (latere) traditie steeds het onzegbare, laatste inzicht betekent. Streng identificeert *paramartha satya* met het niet-discursieve inzicht.<sup>140</sup> Hoe dit ook zij, Nagardjoena's negatieve dialektiek vormt een bruggehoofd naar de ervaring van *sjunyata*. In die zin is ze 'waar': ze toont de dingen in hun leegte en wijst de weg naar de realisering van *sjunyata*. Ook al probeert Nagardjoena geen enkele positieve

stelling als ‘waar’ te bewijzen, hij tracht te laten zien dat andere levensbeschouwelijke opvattingen ondeugdelijk zijn; zo wil hij toeleiden naar de ervaring van de Hoogste Waarheid, *sjunyata*.

### 3.4. *Jnanagarbha*

Jnanagarbha (8e eeuw) beëindigt zijn korte, maar fundamentele traktaat *Satyadvaya-vinhangakarikas* (*The Verses on the Distinction between the Two Truths*) met de volgende woorden:

‘May the merit I have gained by distinguishing the two truths cause the whole world to develop the seed of understanding’.<sup>141</sup>

Het werk staat in een Madhyamika-traditie die sterk is beïnvloed door Bhavaviveka.<sup>142</sup> Net zoals bij de grondlegger van de Madhyamika School, Nagardjoena, speelt de vraag hoe men in een wereld van *leegheid* een bepaald standpunt kan innemen. We hebben gezien dat Nagardjoena de waarde van de boeddhistische leer veronderstelt, maar deze leer vervolgens met behulp van zijn dialektische methode in twijfel trekt en, tenslotte, verdedigt dat hij geen positie inneemt. Terwille van het heil van de mensen moet de waarheid worden gepredikt, maar zolang men niet is verlicht kan men haar niet goed begrijpen en zeker niet verifiëren. Jnanagarbha nu geeft een heel billijke behandeling van dit probleem in zijn geschrift over de twee waarheden. M.D. Eckel, die de tekst heeft vertaald en toegelicht, wijst erop dat de typische Madhyamika positie bestaat in het zoeken van de balans tussen twee verschillende gezichtspunten ten aanzien van de werkelijkheid.<sup>143</sup> Vanaf het ene standpunt ziet de werkelijkheid er anders uit dan vanaf het andere. Doordat Jnanagarbha voortdurend van perspectief verandert, is hij in staat zijn gesprekspartners tegemoet te komen en de typische Madhyamika houding duidelijk te expliciteren. Inzake de kennis maakt hij onderscheidingen die hij aanduidt als onderscheidingen in de waarheid. Hij geeft zowel een positieve als een negatieve benadering van de ultieme waarheid, die ‘expressible’ en ‘inexpressible’ is. Men kan de gemaakte onderscheidingen als volgt in schema brengen:

#### I. *conventionele waarheid*: ‘what corresponds to appearances’ (*yathadarsana*):

##### A. relatieve kennis:

- a. correcte relatieve waarheid: *tathya-samvrti-satya* (test: goede praxis/effactief handelen: *artha-kriya*)
- b. incorrecte conventie: *mithya-samvrti-satya*.

##### B. redelijke analyse van de wereld

(‘the expressible ultimate’: *saparyaya-paramartha*)

#### II. *onzegbare waarheid*: ‘the inexpressible ultimate’: *aparyaya-paramartha*.<sup>144</sup>

Ten aanzien van het niveau van het dagelijks leven (I A) het volgende. De werkelijkheid doet zich hier aan de mens voor zoals zij zich, om wat voor reden dan ook, aan de mens voordoet. Het heeft geen zin deze werkelijkheid te analyseren:

‘It is just that one thing appears to be caused by another. What more is there to say?’ (vs. 22 cd).

De test om uit te maken wat op dit niveau van kennen geldige kennis is en wat niet, ligt in het gevolg van de kennis voor het handelen. Moderner gezegd: de praxis is het criterium voor de waarheid. Het criterium voor de bepaling van wat goede handelingen zijn, wordt door boeddhistische filosofen nader bepaald in verband met de juiste doeleinden (*artha*) van het menselijk bestaan, zoals Nagatomi laat zien. Wat goed handelen is, staat in verband met de wetmatigheden van de empirische wereld.<sup>145</sup>

Uit het geciteerde schema kan men opmaken dat het *paramartha satya* onder twee gezichtspunten kan worden gezien, sc. als ware leer en als het principieel niet formuleerbare inzicht. Op het vlak van de redelijkheid heeft de ware leer waarde; hij is *paramartha satya*: maar vanaf het hogere standpunt (II) gezien, is de ware leer toch conventioneel. Eckel omschrijft de tegenstrijdige, maar desondanks complementaire gezichtspunten als volgt:

'From one perspective the two truths are distinct and have to be kept apart for the system to function, but from another perspective the two reinforce and complement each other. Someone who understands the system can hold the two perspectives together and not be confused by their apparent contradictions'.<sup>146</sup>

Men kan deze dialektiek niet overstijgen in een afzonderlijke, derde positie. Eckel wijst op de verwantschap van de gedachtengangen van Jnanagarbha met die van Nishitani, aan wie wij de volgende paragraaf zullen wijden.<sup>147</sup> Vanaf het werkelijke hoogste standpunt is ook de redelijke analyse, zoals bijvoorbeeld gegeven in het grote voorbeeld van de Madhyamika's, de *Mulamadhyamakakarika*'s van Nagarjuna, uiteindelijk conventioneel. Op het conventionele vlak echter is de 'negatieve dialektiek' de hoogste mogelijkheid van de rede. De boeddhistische leer is 'waar'; op het vlak van het conventionele bestaan is het *paramartha satya*; maar vanuit de verlichting gezien is de ware leer desondanks niet meer dan conventioneel.

Zo zien we in Jnanagarbha's traktaat over de twee waarheden de boeddhistische worsteling weerspiegeld om iets te zeggen over hetgeen principieel niet te zeggen valt. Eckel legt er de nadruk op dat er in de traditie waarin Jnanagarbha staat, uiteindelijk geen verschil bestaat tussen de conventionele en de ultieme waarheid. De 'dialektische benadering' wordt niet overstegen in een afzonderlijke synthese:

'... the distinctions with which he began can only be affirmed if he can also affirm that there are no distinctions. Distinctions can apply only if they are relative, not ultimate'.<sup>148</sup>

Het ultieme inzicht kan niet worden verwoord, want de onderscheidingen gelden niet. De rede, die noodzakelijkerwijs onderscheidend en synthetisch werkt, blijkt conventioneel. De eenheid van relatieve en absolute waarheid kan alleen dialektisch of, misschien beter, paradoxaal of, zoals Eckel schrijft, ironisch worden benaderd; zij kan nooit worden uitgedrukt.

### 3.5. Keiji Nishitani

Nishitani is een van de voornaamste woordvoerders van de zogenaamde Kyoto School. Het is een school uit het zen boeddhisme, die ook enigszins door andere stromingen uit de Mahayana traditie is beïnvloed. De Kyoto School werd gesticht

door Nishida († 1945) en Tanabe († 1962). De school heeft, zo schrijft Vetter, haar wortels in zen en Hua-Yen.<sup>149</sup> Nishitani presenteert de boeddhistische gedachtenwereld in discussie met de westerse wijsbegeerte. Hij beschrijft het verschijnsel religie, zoals hij het zelf heeft leren zien. Hij claimt dat zijn argumenten algemeen-geldig zijn. Tegelijk beschrijft hij hoe het uiteindelijke ware en verlossende inzicht in de realisering van *sjunyata*, leegte, bereikt kan worden. Men zal dit zo mogen begrijpen, dat hij vanuit de ervaring van *sjunyata* de realiteit die hij ervaart, poogt te beschrijven.

Vetter laat zien hoe Nishitani met zijn dialektische argumentatie probeert de lezer tot een positieve ervaring te brengen. In zijn dialektische redeneerwijze wil Nishitani, zoals Vetter het onder woorden brengt:

‘das eigentlich unaussagbare Resultat bestimmter verneinender, aber Positives (die wahre Bestimmung des Menschen) intendierender Denk- und Erfahrungsbewegungen mit Hilfe von widersprüchlichen Formulierungen andeuten; dies kann als notwendig zur Orientierung des Menschen, der sich einer solchen verneinender Bewegung anvertrauen möchte, und zum Aufzeigen einer mit dem Resultat verbundenen Ethik angesehen werden.’<sup>150</sup>

Het gaat, zo omschrijft hij de dialektische beweging nader, om ontkenningen van gangbare visies, die niet alleen maar willen ontkennen maar die toch iets positiefs willen zeggen, al kan men dat niet in algemeen toegankelijke begrippen uitdrukken. Voor de goede verstaander is dit een zinvolle wijze van spreken over wat niet gezegd kan worden. De dialektiek van Nishitani voert dus verder; door de tegenspraken — blijkend in uitdrukkingen als: *samsara is nirvana*, en: het niet-zelf is het echte zelf — heen tracht de boeddhistische denker de lezer tot een andere, zuiverder ervaring van de werkelijkheid te brengen. De dialektische uitspraken geven de waarheid weliswaar niet weer, maar doen de zaak waarom het gaat meer recht dan rechtlijnige uitspraken.<sup>151</sup>

Hiermee is al duidelijk dat Nishitani in de lijn van de oudste boeddhistische traditie staat, waarin de *samadhi* als een niet-discursieve verzinking wordt beschouwd, ook al is zijn wijze van argumenteren minder oud.<sup>152</sup> De werkelijke realiteit wordt volgens Nishitani pas gezien vanaf een ‘plaats’ waar het vlak van intellectuele kennis is doorbroken; daarom is het diepe inzicht niet-intellectueel.<sup>153</sup> Men moet verstand en rede transcenderen; men moet de eindigheid te boven gaan in de dimensie van transcendentie; daar ligt tegelijk de grond van de eigen existentie. Nishitani duidt deze ervaring aan als ‘„ekstatische” Selbst-Gewahrnis der Existenz’.<sup>154</sup>

Om tot het werkelijke inzicht in de realiteit door te dringen moet men de gebruikelijke antropocentrische denkwijze doorbreken.<sup>155</sup> In zijn boek geeft Nishitani deze ‘plaats’ waar de realiteit wordt gezien (of beter: gerealiseerd) op meer dan één manier aan. Hij analyseert de problematiek van dood en eindigheid, de status van de werkelijkheid (sc. het ontbreken daarvan: leegte), en geeft een analyse van gebrekbaarheid, van het boze en de zonde. Langs deze drie wegen wijst hij naar de ‘plaats’ waar het inzicht bereikt kan worden.<sup>156</sup> Zo probeert ook Nishitani te zeggen wat niet gezegd kan worden — een verlangen dat, aldus Vetter, voortkomt uit de ‘ethiek van het medelijden’, die de verder gevorderde persoon ertoe brengt om zijn inzichten als *ware leer* onder woorden te brengen.<sup>157</sup>

Het doel van de analyse [en de transformatie van de persoon] is erop gericht dat men de dingen ziet, zoals ze zijn. Nishitani zet zijn visie vele malen uiteen, onder andere onder verwijzing naar Kant. De copernikaanse wending die Kant aan de kenleer gaf, moet op revolutionaire wijze nogmaals worden voltrokken, schrijft hij.<sup>158</sup> Kant leerde dat men de dingen kent volgens de apriorische vormen en categorieën van menselijke waarneming en verstand. Welnu, deze verhouding moet nogmaals worden omgekeerd, zodat in zekere zin opnieuw die verhouding tot de dingen ontstaat, waarin wij onszelf naar de 'dingen' richten en onze kennis *bestaat in de overeenstemming met de dingen*. De boeddhistische filosoof kan Kant hierin kennelijk gelijk geven dat de mens de kennis constitueert, zelfs in een veel radikaler zin dan Kant voor ogen stond. Het punt is dat men zich van deze 'projectie' van de kennis van de dingen moet ontdoen door een niet-anthropocentrisch standpunt in te nemen. Men moet het *ego* uit het westerse *ego cogito...* transcenderen naar een werkelijk ek-statische 'plaats'.<sup>159</sup> Nishitani gaat — paradoxaal genoeg — zover dat hij die nieuwe kennis vanuit dit (niet te beschrijven) 'Ort' aanduidt met de klassieke term uit de westerse kenleer: *overeenstemming met de 'dingen'*. Wat men kent is dan niet het Ding-an-sich van Kant, dat onderscheiden zou zijn van het fenomenale ding, maar het 'ding-zelf, zoals het verschijnt zonder voor- en achterkant'.<sup>160</sup> Er bestaat dus een overeenstemming, een identiteit, tussen kenner en gekende. Deze identiteit moet men volgens Nishitani veel strikter denken dan in de westerse wijsgerige traditie, waar er een fundamentele scheiding tussen subjeet en objekt blijft bestaan. Juist deze scheiding moet worden overwonnen. Dat kan alleen door het bereik van de rede te transcenderen in een eenheidservaring.<sup>161</sup> Zo bereikt men de 'plaats' waar elk ding in zijn ware realiteit, in zijn eigenlijke zo-zijn verschijnt.<sup>162</sup> Pas als men alle substantie-denken heeft overwonnen, zowel met betrekking tot het waargenomene als met betrekking tot de waarnemer, is er 'leegte', *sjunyata*, waarin het principe van de *gelijkheid* is gerealiseerd en waarin er geen onderscheiden meer voortduren.<sup>163</sup> Om het met mijn eigen woorden te zeggen: indien men zich weet te bevrijden van alle vooronderstellingen en alle structureringen die men vanzelfsprekend in de waarneming aanbrengt, neemt men de dingen zelf waar. Dit geldt van de 'buitenkant' van de waarneming zo goed als van de 'binnenkant'. Er wordt een continu veld van waarneming ervaren, waarin de binnen- en de buitenkant van de ervaring één zijn geworden. Nishitani spreekt over deze ervaring als het 'zich realiseren van de werkelijkheid', waarvan hij zegt:

'Die Selbstrealisation der Wirklichkeit ereignet sich nur so, dass sie ein *wirkliches* Wirklichwerden unserer Existenz bewirkt'.<sup>164</sup>

Hiermee is de persoonlijke betrokkenheid van de kenner in dit kenproces duidelijk. Mensen zijn gehecht aan hun gedachten, aan zichzelf, aan hun spullen. De moderne technologische samenleving met haar reclameapparaat voedt de hebzucht en leert mensen zich te verstaan vanuit de spullen waarmee zij zich omringen. Mensen zijn egoïstisch. Tot het ware inzicht, tot de bevrijding kan men alleen komen indien men zijn *ego* overwint. Men moet zich *realiseren* dat zijn *ego sjunyata*, leegte, is. Indien men zich dit — met veel moeite — realiseert, dan realiseert men zijn ware non-ego.<sup>165</sup> In de verlichtingservaring gaat het volgens Nishitani dus om twee dingen



tegelijk: een psychologisch en een ontologisch gebeuren. We kunnen dit als volgt verstaan. De *samadhi* heeft kennelijk een psychologische kant; het betreft de transformatie van een gehechte, vervreemde persoonlijkheid tot 'ware persoon', *ego/non-ego*, niet langer vervreemd en egocentrisch. De *samadhi* is ontologisch in deze zin dat men in de *samadhi* één is met de werkelijkheid.<sup>166</sup> Indien men er in slaagt om in zijn denken en ervaren af te zien van elke substantie in de dingen en de eigen geest, dan rest een continu veld van werkelijkheid waarmee men ongebroken één is. Deze ervaring gaat uit boven de klassieke tegenstelling tussen idealisme en realisme, zoals de westerse wijsbegeerte die kent. De dingen zijn, strikt genomen, noch idee, noch ding. In de non-duale ervaring overstijgt men deze tegenstelling.

In deze ervaring is het lijden doorbroken. In feite is zo ook de gang door de cyclus van wedergeboorten, *samsara*, opgeheven. Ook aan *samsara* mag geen substantie worden toegeschreven. Daarom kan Nishitani, met een verwijzing ook naar de christelijke theoloog Bultmann een niet-mythologische, boeddhistische interpretatie van de 'mythe' van de wedergeboorten geven.<sup>167</sup>

Nishitani legt, zoals Nishida, grote nadruk op de 'plaats' waar men deze ervaring opdoet. Het is een 'Ort' dat men moet bereiken.<sup>168</sup> Dit is de 'plaats' (men kan zeggen: geen plaats/plaats), waar de werkelijkheid verschijnt zoals ze is. Hier, in het veld van leegte, zijn de dingen waarlijk de dingen-zelf. Alles is samen niets dan wel (*sive*) zijn.<sup>169</sup> Hier is identiteit tussen de tegendelen, dus ook tussen zijn en niet-zijn, zijn en weten.<sup>170</sup>

Wat het waarheidsbegrip betreft kunnen we vaststellen dat Nishitani op zeer gekwalificeerde wijze over overeenstemming tussen denken en zijn spreekt, zelfs van identiteit van 'denken' en 'zijn'. Waldenfels gebruikt de *common sense* uitdrukking 'as it is' voor waarheid meermalen.<sup>171</sup> In feite gaat het bij Nishitani om de absolute waarheid en niet om de ware leer. Deze absolute waarheid is geen theorie, maar een onbevangen waarneming van de werkelijkheid waarmee men één is. De dingen zijn dan geen objecten meer; men ervaart de grond van alles.<sup>172</sup>

Vetter meent dat de identificatie van de dingen, inclusief de *skandhas*, met *sjunyata*, zoals men die ook bij Nishitani vindt, teruggaat op de *Hrdaya Soetra*, een Indiase tekst, wellicht uit de derde eeuw G.J., die in China en Japan zeer populair is geworden. In deze soetra wordt materie gelijkgesteld met leegte. Vetter merkt daarbij op dat men deze tekst wel mag lezen tegen de achtergrond van Nagardjoena's onderscheiding van de twee waarheden. Nagardjoena bedoelde met de ontkenning van de waarheid op het eerste niveau de menselijke geest van het ene niveau naar het tweede niveau te leiden.<sup>173</sup> In de loop van de geschiedenis gaf de onderscheiding van de twee waarheden steeds aanleiding om de waarde van de lagere waarheid laag te schatten. De waarde van de lagere waarheid is echter dat zij toeleidt naar de hogere, de absolute waarheid, de ervaring van de dingen als leegte. Het gaat om een andersoortige ervaring van de gewone werkelijkheid, en niet om een afzien van deze werkelijkheid. Dat drukt Nishitani uit met zijn dialektische terminologie zelf/niet-zelf en *samsara sive nirvana*. De uiteenzetting van Nishitani kan men verstaan als een poging om gehechte mensen de weg te wijzen tot het diepe inzicht in de werkelijkheid als *sjunyata*, en zo tot de bevrijding van gehechtheid en lijden.

#### § 4. De weg en de waarheid: andere religies

Met deze paragraaf sluiten we onze bespreking van de boeddhistische visie op waarheid in religie af. Eerst trekken we de conclusies uit de gegeven beschouwingen; we gaan nog kort in op de tolerante houding van het boeddhisme. Dan geven we kort de visie van Nishitani en Abe op het christendom weer. Het blijkt ook hier dat de waardering van de ene religie voor de andere uit zijn geloofsinhoud voortvloeit.

Drie onderling samenhangende gedachten zijn van fundamentele betekenis voor de boeddhistische houding ten opzichte van andersdenkenden: (1) de leer van de twee waarheden (met daarin begrepen het verzet tegen reïficatie, d.i. de dingen als zelfstandig ding beschouwen); (2) de gedachte dat ieder mens door persoonlijke transformatie tot de bevrijding moet komen; en (3) de idee van wedergeboorte.

De leer van de twee waarheden relateert in principe alle leer. Ook al is de boeddhistische *dharma* in bepaalde zin, op het vlak van de relatieve wereld, waar, vanaf absoluut standpunt is de relatieve waarheid alleen een poging om een ander perspectief op de werkelijkheid aan te wijzen. Daarom is de *dharma* geen leerstelling geheel dat met kracht moet worden gehandhaafd, met uitsluiting van alle andere inzichten. Integendeel, men kan waardering opbrengen voor die inzichten uit andere tradities die in de richting gaan van de perspectiefwijziging welke men voorstaat, of die althans een kritiek op het gangbare, vervreemde denken inhouden. Men kan van anderen zeggen dat zij iets van de ware aard van de wereld hebben gezien, of dat zij, door hun ervaring geleerd, op weg zijn om te gaan onderkennen dat de wereld *doekkha* en *anitya* is. Zo zagen we dat Suzuki bepaalde westerse stromingen vanwege hun scepsis kon waarderen; Nishitani meent dat Nietzsche en Heidegger diep inzicht hadden.<sup>174</sup> Door de relativisering van leerstelling is er ruimte om andere inzichten op waarde te schatten. Maar, welke waarde men ook aan bepaalde inzichten van buiten de boeddhistische traditie moge toekennen, uiteindelijk hangt de waarde van iemands inzicht af van de mate waarin het iemand helpt om het spirituele pad te begaan. Men kritiseert het loutere aanvaarden van leer. De waarheid is eerder een weg of pad dan een beschrijving van de wereldse werkelijkheid. Daarom hechten vele boeddhistische meesters ook niet aan de theoretische weergave van de leer en richten zij zich geheel op meditatie en persoonlijke transformatie. De aard van de waarheid van de *dharma* (in de zin van relatieve waarheid) is niet zozeer dat zij de wereld beschrijft zoals zij is (hoe vaak deze uitdrukking ook moge terugkomen), maar veelmeer dat zij mensen aanknopingspunten biedt om tot een andere visie op de werkelijkheid te komen. De leer biedt enkele centrale inzichten, die vanuit het boeddhistisch perspectief fundamenteel zijn om de illusie van de gewone werkelijkheidsbeleving te leren doorzien. Indien iemand er iets van gaat zien, zal hij bereid zijn om zich op het spirituele pad te begeven.<sup>175</sup> Ten aanzien van andere religieuze *beliefs* betekent dit dat men ze, voorzover ze tenderen naar de perspectiefwisseling in de richting van *śūnyata*, positief kan waarderen, maar dat men ze anderzijds moet kritiseren, omdat leer slechts relatief waar is (en veel religieuze stromingen zich deze relativiteit niet bewust zijn).

In de waardering van andere tradities speelt dus de nadruk op *persoonlijke*

transformatie een grote rol. Deze tweede faktor, die de houding ten opzichte van andersdenkenden bepaalt, hangt nauw met het eerste punt samen. Het boeddhisme streeft niet naar wereldlijke macht.<sup>176</sup> Het kent geen sterke nationale of internationale organisaties.<sup>177</sup> Men wil mensen geen leer opleggen, maar hen helpen om zich van een verkeerde beleving van de werkelijkheid te bevrijden. Het gaat heel strikt om *bevrijding*, sc. bevrijding van het *karma*, van de keten van oorzakelijke samenhang die de geprojecteerde werkelijkheid in stand houdt. Men is niet op dwang over de ander gericht, maar op zijn bevrijding. De nadruk op de weg die ieder (in dit of in een volgend leven) gaan moet, impliceert dat de ene mens in dit leven verder is voortgeschreden dan de ander. De mensen met meer inzicht hebben geleerd om naar de anderen te kijken vanuit de vraag hoever zij zijn. Men wil anderen niet tot bepaalde *beliefs* overhalen, maar hen die dingen zeggen of leren die hen, in hun fase van ontwikkeling, kunnen helpen om verder te komen. *Mededogen* is het woord waarmee men deze welwillende houding jegens anderen aanduidt. De term naastenliefde kan nog zo worden opgevat dat degene die liefheeft van de ander eveneens liefde verwacht; 'het kan niet van één kant komen', zegt men dan. Mededogen kan wel van één kant komen. Als men iets van de waarheid heeft gezien, kan men mededogen voelen voor wie niet zover zijn en zich dus (nog) verstrikken in wat niet loont. Deze houding van de verder voortgeschredene betekent niet dat men zich laat voorstaan op zijn diepere inzicht; integendeel, de onthechting en egoloosheid die men (ten dele) heeft gerealiseerd houdt in, dat er geen zelf meer is om trots op te zijn of belangrijker te vinden dan anderen. Het gaat in het boeddhisme om *vriendelijkheid en helder inzicht*.<sup>178</sup>

De derde faktor is hiermee nauw verbonden: de leer van de wedergeboorten. De geloofsinhoud is bepalend voor hoe men tegen anderen aankijkt. Indien men meent dat mensen door een lange cyclus van levens heen hun eigen *karma* moeten uitleven, dan zal men hun de tijd gunnen om tot meer inzicht te komen. Vergelijk hiermee een denkbare opvatting dat al wie het ware geloof niet aanhangt, feitelijk ongehoorzaam en doemwaardig is; deze visie leidt tot een andere benadering van de medemens, hetzij met goede, hetzij met kwade bedoelingen.

Aldus laat zich een welwillende en tolerante houding jegens andersdenkenden verklaren. Dit betekent niet dat men alle geloofsinhouden even goed acht. Voorbeelden van controversen liggen voor het grijpen. De *anatman*-leer richt zich – in de huidige verhoudingen – tegen de hindoe gedachte van het zelf. Men maakt, zoals we straks zullen zien, ook bezwaar tegen de godsidee. Er is verschil van mening met andere tradities, ook op het vlak van de relatieve of conventionele waarheid. Ook *intern* kende en kent het boeddhisme verschil van mening. We hebben de geschillen over de menselijke identiteitskern en de leer van de *momenten* in het vroege boeddhisme terloops al vermeld.<sup>179</sup> Kamstra beschrijft de tolerantie van het boeddhisme in India; deze tolerantie en openheid is waarschijnlijk mede debet aan het verdwijnen van het boeddhisme in India.<sup>180</sup> Het boeddhisme absorbeerde allerlei hindoe elementen. De nadruk op de heilsweg en de oefening van concentratie bood de gelegenheid om meer vormen van boeddhisme naast elkaar te accepteren. Het boeddhisme in India was tolerant. In China maakte het boeddhisme in de vierde eeuw G.J. een identiteitscrisis door.<sup>181</sup> Onder die omstandigheden ontstonden 'geloofs-

formuleringen die duidelijk aangeven wie erbij hoort en wie niet', schrijft Kamstra.<sup>182</sup> Vanaf het moment dat het Mahayana boeddhisme in tegenstellingen met andere religies verzeild raakte, heeft men de voortreffelijkheid van de eigen traditie boven de andere religies benadrukt.<sup>183</sup> Later ontwikkelde men in China en Japan formuleringen waaraan men de zuiverheid van de leer van anderen toetste.<sup>184</sup> Naast vormen van syncretisme en grote tolerantie jegens de volksreligie, waren er onder de 'kenners' van het boeddhisme en de 'echte' aanhangers conflicten over wat er waar is — al ontkende men over en weer meestal niet zonder meer dat men het heil kon bereiken.<sup>185</sup> Wij hebben al gezien dat reeds Nagardjoena zich verzette tegen de leer van de factoren van het bestaan (*dharma*); in allerlei geschriften treft men bestrijdingen van andere visies aan.<sup>186</sup> Kennelijk is niet alle relatieve waarheid even goed. De fundamentele boeddhistische inzichten kunnen — tot op zekere hoogte — worden verwoord. Die formuleringen hebben, hoewel zij relatieve waarheid zijn, blijkbaar wel zoveel waarde dat zij niet om het even, en dus (in zekere mate) bespreekbaar zijn. Naarmate men dichter bij de kern van het *inzicht* komt, gevoelt men meningsverschillen blijkbaar meer als tegenstellingen dan dat men de andere partij als een 'andere weg' waardeert. Voor de discussie erkent men in principe de algemeen aanvaarde redeneerwijzen. Zowel de dialectiek van Nagardjoena als de *koan* (raadselachtig gezegde) uit zen kunnen hun werking alleen hebben als men op het niveau van dagelijkse kennis uitgaat van de geldigheid van de elementaire logica. Voor het hoogste inzicht moet men dit niveau van kennis weliswaar transcenderen, maar op het vlak van de relatieve waarheid is de waarheid kennelijk in het geding.

Een voorbeeld van deze houding jegens andersdenkenden treft men bij Masao Abe en Keiji Nishitani. Na een weergave van de christelijke godsleer schrijft Abe dat de godsidee vanaf boeddhistisch standpunt gezien uiteindelijk inadequaat is.<sup>187</sup> De ervaring dat alle dingen *anitya* zijn is onvermijdelijk verbonden met de keten van oorzakelijke samenhang. Niets valt daarbuiten. Daarom is het geloof in een God die zelfstandig boven de dingen bestaat, onaanvaardbaar. Nishitani wijst erop dat in de gedachten van God en van menselijke identiteit en van een duurzaam hiernamaals menselijke gehechtheid spreekt.<sup>188</sup> Vanuit het zen standpunt reikt de christelijke visie op de gebrektheid van de mens niet diep genoeg. Abe erkent dat boeddhisten en christenen het over enkele aspecten van de menselijke eindigheid eens zijn; de waardering ervan en heel het kader waarin men haar interpreteert, verschillen echter.<sup>189</sup> De menselijke eindigheid wordt in het christendom als zondigheid geduid. De oorzaak van de 'zondigheid' wordt anders gezien dan in het boeddhisme. Het geloof in de redding uit het verderf door Jezus Christus reikt eveneens niet diep genoeg; zij dringt niet door tot 'ultimate Reality'.<sup>190</sup> Abe heeft echter waardering voor het christendom voorzover het geloof in God tot een beleving van de werkelijkheid leidt, waarin rechtvaardigheid en verantwoordelijkheid centraal staan.<sup>191</sup> Daarom meent hij dat religies van elkaar kunnen leren.<sup>192</sup> Nishitani daagt christelijke theologen uit om de idee van God verder te analyseren. Achter de idee van de persoonlijkheid Gods ligt z.i. de on- of trans-persoonlijkheid van het transcendent.<sup>193</sup> Uit deze korte uiteenzetting kan men zien hoe de visie op het christendom bij deze boeddhisten in verband staat met de basisgedachten van zen.

## V. Waarheid in de joodse traditie

### § 1. Inleiding

#### 1.1. *Verantwoording*

Bij de weergave van het denken over waarheid binnen het jodendom volgen we dezelfde opzet als in de andere hoofdstukken van het tweede deel van onze studie. In de inleidende paragraaf schetsen we enkele hoofdgedachten uit het jodendom; daarna geven we een beknopte schets van de historische ontwikkelingen binnen het jodendom. In de tweede paragraaf gaan we uitvoerig in op enkele centrale gedachten uit het joodse denken. Er wordt wel verdedigd dat het 'bijbelse' 'waarheidsbegrip' een geheel eigen kleur heeft en dat de betekenis ervan tegengesteld is aan het zogenaamde Griekse waarheidsbegrip. Ook wordt wel verdedigd dat het jodendom geen dogmatiek kent, zoals het christendom. De uiteenzetting in de tweede paragraaf is daarom belangrijk; zij kan ons helpen zicht te krijgen op de leer van het jodendom en de plaats van de leer in de joodse traditie. In de derde paragraaf komen we dan weer toe aan het waarheidsbegrip. Omdat er in de christelijke theologie betrekkelijk veel over het zogenaamde bijbelse of joodse waarheidsbegrip is geschreven, wekt het enige verbazing dat men er aan joodse zijde niet zoveel opzettelijke aandacht aan geeft. Ons onderzoek richt zich daarom op de aard en waarde van de leer in het kader van de joodse traditie. De vraag naar de aard van de leer is immers nauw verbonden met de vraag naar het waarheidsbegrip. In de derde paragraaf gaan we daarom na een uiteenzetting over *émèt* in de (joodse) bijbel in op de leer in de klassieke rabbinica; daarna geven we aandacht aan het denken van Maimonides, de grootste klassieke joodse denker, en aan de geschriften van de moderne joodse denkers Heschel en Fackenheim. Ter afronding komen we terug op de vraag naar interne joodse tegenstellingen inzake leer en leven, de waardering van andere religies en wat dit alles ons over het waarheidsbegrip binnen het jodendom leert.

#### 1.2. *Jood-zijn*

Het meest kenmerkende en eigensoortige van de joodse traditie temidden van de grote religieuze tradities is dat iemands jood-zijn door afkomst is bepaald. Toegepast uitgedrukt: men heeft niet een joods geloof, men *is* jood. Over zijn geloof moet een jood zich daarom andere vragen stellen dan aanhangers van andere tradities. Anderen kunnen vragen: wat houdt *islam*, christelijk geloof, een boeddhistische visie of de hindoe levensbeschouwing in; wil ik hindoe enz. blijven? Een jood staat de facto voor de vraag wat zijn jood-zijn inhoudt. Hij (of zij) die vraag willen ontlopen, hij kan seculier leven of hij kan zich aan alle orthodoxe voorschriften houden — men *is* en blijft jood door geboorte. Men is lid van een volk dat door een

bepaalde traditie wordt gedragen, dat door die traditie is gevormd en vaak om die traditie vervolgd.

Tegenwoordig zijn veel joden geseculariseerd; in die zin zijn zij niet religieus. Uit de kring van geseculariseerde joden zijn er filosofieën voortgekomen, waarin zij een bepaalde plaats en taak aanwijzen voor het joodse volk in deze wereld. Deze denkers zullen ons niet bezighouden. Ons onderzoek is immers gericht op religie, en daarom in principe op gelovige joden. In de derde paragraaf zullen we het denken van Fackenheim weergeven. Hij meent dat ook het bestaan van niet-gelovige joden religieuze betekenis heeft. Het jood-zijn heeft z.i. in de huidige wereld als zodanig religieuze betekenis, nog afgezien van expliciet geloof in God. Hoe dan ook, het joodse geloof is verbonden met het behoren tot een volk. Proselieten werden en worden desgewenst in Israël ingelijfd, zodat ook zij en hun nakomelingen voortaan tot het joodse volk behoren.

De meer leerstellige inzichten die in de tweede paragraaf onze aandacht zullen vragen, staan alle in dit kader van jood-zijn. Dit volk is geroepen door God. God heeft dit volk verkoren; het heeft bij de Sinaï een speciale opdracht aangenomen. Dit volk zal niet, als andere volken, afgoden dienen en te midden van onrecht leven. Dit volk zal alleen God, de schepper van hemel en aarde, dienen en zijn wil opvolgen. Voor orthodoxe joden is jood-zijn het leven volgens de voorschriften die God heeft gegeven. Deze voorschriften worden gevonden in de bijbel (sc. in wat christenen noemen het Oude Testament); de uitleg daarvan wordt diepgaand bepaald door de *Talmoed*. Beide gelden tezamen als Gods openbaring aan Israël. Indien Israël Gods wil volbrengt, zal Hij in het bijzonder met Israël zijn. Aldus heeft God in Israël een partner gevonden die op zich heeft genomen om in Gods plan met de wereld mee te werken. Gegeven de eeuwenlange vervolging van joden, met name door christenen, werd de joodse traditie de eeuwen door begeleid door de vraag naar de inhoud van Gods roeping, naar Gods nabijheid en de zin of onzin van het lijden.

### 1.3. *Ontwikkelingen in de joodse traditie*

In deze schets van de ontwikkelingen van het jodendom volgen wij de uiteenzetting van Robert Seltzer.<sup>1</sup> Seltzer onderscheidt vier perioden in de joodse geschiedenis: 1. de periode in Israël en de omgeving van Babel, tot ongeveer het begin G.J.; 2. de periode tot de late oudheid, het klassieke rabbijnse jodendom; 3. de middeleeuwen en de vroege moderne tijd; 4. de moderne tijd.

(1) Volgens het verhaal van het eerste bijbelboek, Genesis, heeft God de wereld en de mens geschapen. Nadat Adam en Eva gezondigd hadden, zijn zij uit het paradijs verdreven. Na de verwording van het menselijk geslacht heeft God de mensen in de zondvloed doen omkomen, behoudens de familie van Noach, met wie Hij een verbond sloot. In later eeuwen heeft God Abraham geroepen uit Mesopotamië, en hem uiteindelijk naar Israël, het beloofde land, gebracht. Door droogte werd diens kleinzoon Jakob naar Egypte gedreven, waar de Israëlieten eeuwenlang slaven waren. Onder aanvoering van Mozes vluchtten zij uit Egypte, ze zwierven door de woestijn om zich uiteindelijk in Israël te vestigen. In de woestijn gaf God Israël de wet als teken van zijn verbond. Het aandeel van Israël in het verbond is dat het volk de geboden onderhoudt en zo God dient. Volgens het boek Jozua heeft het joodse volk

het land Kanaän eerst gezuiverd van de oorspronkelijke bewoners, omdat zij afgoden dienden en Israël zuiver monotheïstisch diende te leven. Enkele eeuwen lang leefden de joden in een soort federatief verband van twaalf stammen, totdat het een koning koos, Saul. De tweede koning, David, veroverde Jeruzalem op de Jebusieten en maakte Jeruzalem tot hoofdstad. Tijdens de regering van David bereikte het joodse rijk de grootste grenzen.

De overleveringen tot de tijd van David zijn bekend uit de bijbelse geschriften. Geleerden nemen algemeen aan dat deze overleveringen een langere ontstaans-geschiedenis hebben doorgemaakt en dat de uiteindelijke schriftelijke fixatie pas in of na de ballingschap heeft plaatsgevonden.<sup>2</sup> Soms wijst men op het litterair karakter van heel de geschiedvertelling tot de koningentijd. In feite zouden dan vele kanaänitische stammen in het joodse volk zijn opgenomen, en zouden niet alle voorvaders van de joden aan de voet van de berg Sinaï gestaan hebben. De geschied-schrijving van de latere koningentijd acht men meer betrouwbaar, maar ook in verband daarmee wijst men erop dat de geschiedschrijvers van religieuze gezichts-punten uitgingen, of soms, misschien al te menselijk, de optiek van de groepen waartoe zij behoorden, zwaar lieten wegen.<sup>3</sup>

Kort na de regering van David en zijn zoon Salomo viel het rijk in twee konink-rijkes uiteen. Het noordelijk rijk werd in 732 voor G.J. aan Assyrië onderworpen. Het zuidelijke ging ten onder in 587; Jeruzalem werd verwoest door Nebukadnezar. De eerste tempel, door Salomo gebouwd, ging verloren. Een deel van het volk van het zuidelijke rijk werd in Babel in ballingschap gevoerd. In en na de ballingschap werden de voornaamste geschriften van de bijbel verzameld en geredigeerd, zoals de Tora, een groot geschiedwerk (Jozua-Richteren-Samuël-Koningen), alsmede profetische overleveringen van voor en in de ballingschap (Jesaja, Jeremia, Ezechiël). Na ongeveer een halve eeuw keerden vele joden terug uit Babel; de tempel mocht worden herbouwd (vanaf 538 voor G.J.), zodat de in de Tora voorgeschreven tempelcultus kon worden hervat. Uit de periode na de terugkeer in Israël stammen nog enkele profetieën; daarna stonden er geen profeten meer op in Israël. Wel bloeide er een traditie van wijsheidsleraren, waaruit enkele bijbelse geschriften voortkwamen. Later kwam Israël in de invloedssfeer van de Hasmoneeën, een van de koningshuizen die na het uiteenvallen van het rijk van Alexander de Grote waren ontstaan. Onder leiding van de Maccabeeën verzetten de joden zich tegen de omvorming van de tempel tot een heidense cultusplaats. Men kwam onder invloed van de hellenistische cultuur, maar zocht deze in de eigen godsdienstige traditie te integreren. In deze periode ontstond het geloof in een opstanding der doden aan het einde der tijden, dat later ook in het christendom en de islam een grote rol zou spelen.

(2) In de periode van de antieke oudheid ontstonden er joodse gemeenschappen door heel de hellenistische wereld; later ook in Rome. De romeinse bezetting lokte een nieuwe opstand uit, de joodse oorlog (66-70 G.J.). De tweede tempel werd verwoest. Van de diverse religieuze groeperingen verkreeg die der Farizeeën de grootste invloed. Uit hun kring kwamen de rabbi's voort, religieuze leiders die zelf hun nering verdienden, maar verder hun tijd gebruikten voor bijbelstudie en het leiden van de joodse gemeenschappen. De meeste joden woonden in Israël; ook in Babel woonden sedert de ballingschap veel joden. Het leven van joden onder bestuur

van heidense vorsten en later ook onder christelijk bestuur, alsook de verwoesting van de tempel, vergden enorme aanpassingen van de joodse traditie aan de gewijzigde omstandigheden. De hermeneuse van de bijbelse geboden werd geautoriseerd met een beroep op de mondelinge overlevering die God naast de schriftelijke Tora had gegeven.<sup>4</sup> Mondeling had deze overlevering de rabbi's bereikt. Volgens een aantal hermeneutische regels waren zij in staat en bevoegd om de joodse traditie verder toe te passen in zich telkens wijzigende omstandigheden. Dit proces van interpretatie betrof vooral de leefregels van de joodse gemeenschappen (*halacha*), maar daarnaast ook de gedachten en meningen over de inhoud van het geloof (*haggada*). De interpretatie die de diverse rabbi's gaven, maakten voortaan zelf deel uit van de mondelinge overlevering. Na verloop van tijd ontstonden allerlei schriftelijke verzamelingen, de *Midrashim*. De belangrijkste compilaties van traditiemateriaal, voornamelijk *halachisch*, maar ook *haggadisch*, zijn de beide *Talmoedim*, die van Palestina en die uit de omstreken van Babel. Kenmerkend voor zowel *halacha* als *haggada* is het feit dat de rabbi's hun meningen nadrukkelijk baseren op concrete bijbelplaatsen. Veel *haggada* bestaat uit preken of fragmenten van preken, maar ook vertellingen (*haggada* betekent letterlijk: vertelling) en speculaties over God en zijn bedoelingen vonden hier een plaats. Al deze verzamelingen van *haggada* en *halacha* samen noemt men de rabbinse literatuur. Hierin echter speelt de Babylonische *Talmoed* de belangrijkste rol naast de talrijke *midrash*-verzamelingen. Ze beslaan een periode van het begin van de eerste eeuw van de gewone jaartelling tot de vijfde/zesde eeuw (Babylonische *Talmoed*), met een uitloop van enkele eeuwen voor de latere *midrashim*. De *halachische* stof uit de vroege periode is samengevat in de *Mishna*; deze geeft grote complexen van wetten en regelingen in thematisch geordende vorm, zonder de gebruikelijke verwijzingen naar bijbelplaatsen. De Palestijnse (ook wel Jeruzalemse) *Talmoed* en de Babylonische *Talmoed* zijn daarna ontstaan uit de commentaren en toevoegingen op de *Mishna*. Samen met de bijbelse geschriften maakt de *Talmoed* deel uit van de gezaghebbende boeken van het jodendom.<sup>5</sup>

(3) In de middeleeuwen kwamen de joden in het gebied van de Eufraat en de Tigris onder Arabische overheersing. De moslims beschouwden joden als „mensen van het boek”. De joden behielden een plaats in de samenleving, in die zin dat de joodse gemeenschappen hun eigen leven konden leiden. Met name in Spanje maakte het jodendom een bloeiperiode door. Ook in christelijke landen woonden joden; bij tijden hadden zij onder ernstige vervolging te lijden.<sup>6</sup> In de Arabische landen ontwikkelden zich de eerste joodse filosofieën. Via de moslim theologie maakte men kennis met de denkers uit de griekse oudheid. De grootste joodse filosoof van deze tijd (en wellicht tot nu toe) was Mozes ben Maimon (1135-1204 G.J.). Maimonides gaf een joodse wijsgerige theologie, *De Gids der Verdoolden*. In zijn wijsgerig denken is hij sterk door Aristoteles beïnvloed.

De middeleeuwen zijn ook de tijd waarin de joodse mystiek tot bloei kwam. De grote werken van de kabbalah werden geschreven. De joden uit Duitsland verbreidden zich in Polen en Litauen.<sup>7</sup> In tijden waarin zij minder van vervolgingen of achterstelling te lijden hadden, waren zij in staat naar de richtlijnen van de rabbi's een eigen joods leven te leiden. Vanaf de vijftiende eeuw woonden zij vaak in ghetto's,



daartoe door de vorsten of stadsbestuurders verplicht.<sup>8</sup>

(4) De moderne tijd neemt niet voor allen tegelijkertijd een aanvang. Spinoza ontwikkelde zijn eigen denken, maar kwam buiten de joodse gemeenschap te staan. Meer welgestelde joden in Duitsland hadden in later tijd contact met de Verlichting, zoals Mendelsohn.<sup>9</sup> De Franse revolutie hield voor de joodse gemeenschap een enorme verandering in.<sup>10</sup> De mensen werden steeds meer als individu en steeds minder als leden van bepaalde groepen gezien. Voor de joden betekende dit dat zij niet langer als één natie werden beschouwd, die een bepaalde, zij het wankelende, plaats had in diverse landen. In plaats daarvan werd hun religieuze gemeenschap als een religie naast andere gezien, terwijl het terrein van de staat in steeds meer landen neutraal werd. Geloof werd zodoende een privé-overtuiging van de burgers. Het gezag van de rabbi's veranderde daardoor. Zij waren niet meer de rechters met bepaalde officiële bevoegdheden binnen de joodse gemeenschap, maar de geestelijke leiders van de joodse religieuze gemeenschap.

In contact met de Europese cultuur en de westerse wijsbegeerte deden zich ook in het jodendom een aantal nieuwe stromingen voor.<sup>11</sup> Er ontstond een reform-beweging en een neo-orthodoxie. In de sfeer van de romantiek ging men nadenken over de eigen aard, het „wezen” der joodse religie. Daarnaast maakten mensen van joodse afkomst zich soms los van het jodendom. Sommigen lieten zich dopen in de christelijke kerk, hetzij uit overtuiging, hetzij als entreebiljet voor de westerse cultuur. Anderen, zoals Karl Marx, keerden zich tegen de godsdienst in het algemeen en soms tegen het jodendom in het bijzonder.

Net als vele joden erkenning vinden als burgers, ontstaat er een nieuwe golf van anti-semitisme. Men wijst op het exclusivisme van het vroege jodendom en op de rol die joden (weliswaar gedwongen door vele omstandigheden) in de samenleving hebben gespeeld. Eén van de joodse antwoorden op het opkomend anti-semitisme is de zionistische beweging. Deze wordt aanvankelijk vooral door gesecculariseerde joden gedragen. Zij moeten immers een oplossing vinden voor hun jood-zijn en niet zozeer voor hun geloof.

De gebeurtenissen in Duitsland in de dertiger en veertiger jaren zijn, droevig als zij zijn, bekend genoeg. De holocaust van de Europese joden door de nazi's — om uiteenlopende redenen niet echt gehinderd door de bevolking — drukt zijn stempel op het na-oorlogse jodendom. Vele joden uit Oost-Europa versterkten sedertdien de joodse gemeenschap in Noord-Amerika, die rond 1654 was ontstaan en die sedert de laatste eeuwwisseling al met tal van joodse immigranten was uitgebreid. Vele joden trokken naar Israël, dat in 1948 zelfstandigheid verwierf. De staat Israël neemt een grote plaats in het huidige joodse denken in. Vanaf de Zesdaagse Oorlog in 1967 heeft er volgens Eugene Borowitz een grote ontwikkeling plaatsgevonden in de grote joodse gemeenschap in de Verenigde Staten.<sup>12</sup> Er dreigde een tweede holocaust. Het 'thuisland' van de joden in de *Galoet* (diaspora/ballingschap) dreigde verloren te gaan. Borowitz schrijft dat veel gesecculariseerde joden zich daardoor hun jood-zijn weer meer bewust werden. Het huidige jodendom kent veel stromingen. Er zijn, zowel in Israël als in de Verenigde Staten en andere landen, orthodoxe, chassidische, neo-orthodoxe, liberale en gesecculariseerde joden, samen ongeveer 15 miljoen.<sup>13</sup> De mate van aanpassing aan de westerse cultuur speelt een rol in het onderscheid tussen

de groepen, maar ook verschil in spiritualiteit, bijvoorbeeld tussen orthodoxen en chassidim. Eén van de belangrijkste aspecten waarin de diverse stromingen zich van elkaar onderscheiden is de mate waarin men zich verplicht voelt door de overgeleverde leefregels.

## § 2. Centrale inzichten

### 2.1. *Leven*

Het meest opvallende van de joodse leer is dat hij geheel in het leven is verworteld. In het hellenistisch jodendom krijgt het geloof een meer intellectuele klank; het gaat dan geloof in één God betekenen.<sup>14</sup> In de (joodse) bijbel is geloof de reactie van de mens op Gods belofte en op zijn manifestatie of handelen. Geloof is vertrouwen in het bestaan van de goddelijke voorzienigheid, aldus typeert Urbach het geloof in de periode van de rabbijnen.<sup>15</sup>

Geloven is dus gelovend leven, in gehoorzaamheid aan Gods geboden en verboden. Deze wijze van geloofsbeleving is bepalend voor de kwestie welke leerstukken centraal en welke meer perifeer zijn. Onder *centraal* verstaan wij dat bepaalde *inzichten* onlosmakelijk en onopgeefbaar tot het joodse geloofsgoed behoren en dat de rabbijnen het er, globaal gesproken, over eens zijn, terwijl tegenspraak als ongeloof wordt opgevat.<sup>16</sup> Dergelijke geloofsinhouden zijn het geloof in de eenheid van God, de verkiezing van Israël en de gave van de Tora, in de opstanding der doden en de komst van de Messias. Daaromheen bestaat er een zeer grote vrijheid van geloof inzake tal van geloofsvragen, zoals de verhouding tussen God en het lijden, en dus tussen de verkiezing en gehoorzaamheid van Israël en zijn droevig lot in vele eeuwen. Daar komt bij dat van systematische geloofsdoordenking, zoals die in de christelijke, maar ook de hindoe theologie bekend is, pas bij de filosoferende joodse denkers van de middeleeuwen gesproken kan worden. Ondanks het grote gezag dat met name Maimonides verwierf, bleef de meer fragmentarische benadering van de grote geloofsvragen kenmerkend voor het jodendom; zij werd niet door scholastiek denken verdrongen. Op deze zaken komen wij in de derde paragraaf terug. In deze paragraaf richten wij onze aandacht op de leer van de rabbijnen uit de eerste vier eeuwen G.J., de „wijzen”, wier gedachten in de *Mishna*, *Talmoed* en *Midrashim* zijn verzameld. Urbach schreef een standaardwerk waarin hij, voornamelijk op grond van de *haggadische* gedeelten van de rabbijnse literatuur, het rabbijnse denken samenvatte.<sup>17</sup> Hij geeft duidelijk te kennen dat hij niet meer kan doen dan pogen de eenheid van zeer verspreide opmerkingen te tonen en inzicht te geven in de discussies die generaties lang in rabbijnse kringen gevoerd werden. Het werk van Urbach mag karakteristiek worden geacht voor het denken van orthodoxe joden tot op onze tijd.

### 2.2. *Verkiezing en verbond*

Van de volken der aarde heeft God, de Schepper van hemel en aarde, juist Israël uitverkoren om zijn volk te zijn. God heeft Abraham geroepen. Later heeft Hij aan zijn volk Israël de wet, de *Tora*, gegeven.<sup>18</sup> De rabbi's vertellen dat God de wet aan

de zeventig volken der aarde heeft aangeboden, maar dat alleen Israël de *Tora* wilde aannemen. De verkiezing van Israël houdt een opdracht in. De joden verplichten zich de 613 geboden te houden; God verplicht zich om zijn volk nabij te zijn.

Soms kan men bij schrijvers van buiten het jodendom lezen dat de joden zich laten voorstaan op Gods voorkeur voor hun volk. De verkiezing van Israël wordt dan verstaan als een soort pochen op een bijzondere nabijheid en liefde van God die andere volkeren moeten ontberen. Deze interpretatie van de verkiezing van Israël is evident onjuist. Weliswaar is de leer van de verkiezing en het verbond tussen God en Israël exclusief; volgens dit geloof verschilt de plaats van dit volk van die van al de andere volken der aarde. Maar de opdracht die Israël binnen het verbond op zich heeft genomen, is buitengewoon moeilijk; het lot van de joden is soms hard. Vaak heeft de verkiezing meer lijden en armoede dan welvaart gebracht.<sup>19</sup>

### 2.3. *De openbaring*

De bijbel, *Tenach*, is de openbaring van God. Omdat Israël geconstitueerd wordt door het verbond van de Sinaï, waarbij God de wet aan Israël gaf, is de *Tora* het hart van de openbaring. Nader, de geboden en verboden die in de bijbel staan, zijn de geopenbaarde wil Gods. Het overige is de geschiedenis die God met zijn volk is gegaan, het zijn de oproepen van de profeten en de liederen van de tempelcultus. Samen geven zij vorm aan een levensbeschouwing waarbinnen men zijn leven erop richt om de wil van God te volbrengen.

De *Tora* moet worden aangepast aan gewijzigde omstandigheden. Gedurende de eeuwen voor en na de ballingschap hebben profeten de wil van God bekend gemaakt. Na Haggai, Zacharia en Maleachi eindigde de profetie. De traditie van leraren die de wet uitlegden en toepasten, nam de taak van de profeten over. Hun inzicht in de *Tora* was uiteraard niet uitsluitend door de geschreven *Tora* bepaald. Men onderscheidde een schriftelijke en een mondelinge *Tora*.<sup>20</sup> Naast de geschreven *Tora*, dat wil zeggen de wet in de zin van de boeken van Mozes of soms in de zin van de hele bijbel, was er de mondelinge *Tora*, die naar de mening van de rabbijnen tegelijk met de schriftelijke op de Sinaï door God aan Mozes was gegeven. De mondelinge *Tora* is eeuwenlang mondeling overgeleverd. Daarna vond hij een schriftelijke neerslag in de rabbijnse literatuur, met name in de *Talmoed*. Wat door de meerderheid van de wijzen werd besloten en aanvaard, geldt als mondelinge *Tora*, en dus als onderdeel van de openbaring. Van deze overleveringen gelooft men dat ze regelrecht teruggaan tot de wetgeving op de Sinaï. Al wat, eventueel na moeizame discussies, algemene instemming heeft verworven, is gezaghebbende openbaring.<sup>21</sup> Afwijkende en individuele meningen hebben die status niet, maar worden toch niet als onwaarheden verwijderd; ze blijven staan als getuige van het proces van ontplooiing van de waarheid. De rabbijnen leerden dat de mondelinge *Tora* de gezaghebbende uitleg van de schriftelijke *Tora* is. *Haggada* en *halacha* borduren voort op de wetten en de voorstellingen van de bijbel; ze kunnen in principe nooit in tegenspraak zijn met wat daar staat of iets volstrekt nieuws beweren. Het zijn meer inzichten in het juiste gedrag voor situaties die in vroeger dagen nog niet golden, concrete toepassingen en diepere doordenkingen van de geloofsinhoud.

De tweedeling in Schrift en traditie, de welomschreven schriftelijke *Tora* en de

open, zich steeds verder ontplooiende mondelinge *Tora*, is uiterst belangrijk voor het joodse openbaringsbegrip. Nog steeds zijn voor orthodoxe joden alle details van de *halacha*, als onderdelen van de mondelinge *Tora*, goddelijke openbaring. Het al dan niet onderhouden ervan is niet een kwestie van redelijk inzicht, maar van directe gehoorzaamheid. In verband met de hedendaagse toepassing van de *Tora* kent men discussies over de redenen waarom bepaalde geboden worden opgevolgd. Men volgt ze echter niet op, omdat men de redenen voor deze geboden inziet, maar omdat ze geboden van God zijn. Men schept er vreugde in de wet te volbrengen.<sup>22</sup>

#### 2.4. *Monotheïsme*

Onder de geboden en verboden in de bijbel neemt de decaloog een centrale plaats in. Israël moet God dienen en geen afgoden vereren, zoals het eerste gebod zegt. Dit betekent niet maar, dat het goed is als joden van mening zijn dat er één God is en ontkennen dat er andere goden bestaan. God dienen is een wijze van leven. Deze dienst komt tot uitdrukking in het onderhouden van Gods geboden. Zonde tegen een van de andere geboden is impliciet de ontkenning van het eerste gebod in deze zin dat men zich in zijn leven niets van Gods gebod en van zijn bestaan aantrekt.<sup>23</sup>

De voornaamste joodse belijdenis betreft de uniciteit en verhevenheid van God. Het *Shema* is een centraal onderdeel van de joodse liturgie: Hoor, Israël, de Here is onze God, de Here is één (Deuteronomium 6 : 5). Wie de belijdenis van de ene God ontkent heet *kofer ba-'Iqqar* (= wie het voornaamste principe van het geloof ontkent).<sup>24</sup>

God wordt met verschillende benamingen aangeduid. De uitdrukking *Shekhina* doelt op zijn aanwezigheid in de wereld. God wordt ook de Alomtegenwoordige genoemd, de Almachtige en de Heilige. De godsnaam zelf, het *tetragrammaton* *JHWH*, wordt niet uitgesproken; in meer mystieke stromingen probeert men in het geheimenis van de godsnaam door te dringen.<sup>25</sup> Urbach wijst er, als anderen, op dat alle bezinning over de eigenschappen van God of andere geloofszaken geen systematisch of speculatief doel dient, maar steeds een zoeken naar de aanwezigheid en de bedoelingen van God verraadt, midden in het leven dat men leidt.<sup>26</sup>

#### 2.5. *De mens*

De mens is beeld van God.<sup>27</sup> Heel de mens is beeld van God. De onderscheiding tussen stof en idee uit de platonische traditie wordt door de rabbi's afgewezen. Het bestaan in de wereld wordt op zichzelf positief gewaardeerd, hoezeer men ook leeft in de verwachting van de toekomstende eeuw.

Het geloof in Gods voorzienigheid vlakt de eigen verantwoordelijkheid van de mens niet uit. Uiteraard heeft men zich afgevraagd hoe Gods macht en voorzienigheid zich verhouden tot de menselijke vrijheid. Hoe men deze verhouding ook zag, centraal stond steeds het verbond en de taak van Israël daarin.<sup>28</sup>

#### 2.6. *Volk, land, lijden*

Het land Kanaän was het beloofde land, waarheen Mozes het volk uit Egypte bracht en dat het onder leiding van Jozua veroverde. Het land Israël speelde een rol in het verbond: Israël mocht wonen en gelukkig zijn in het land, mits het God diende. In

feite werd de tempel tot tweemaal toe verwoest en werd het volk uit Kanaän verdreven, eerst naar Babel, later in de diaspora.

Orthodoxe joden zagen en zien de *galoet* (diaspora) wel als straf voor de ongerechtigheid van de joden. Veel joden echter zijn van mening dat het onrecht, de joden in de loop der eeuwen aangedaan, de proporties van een rechtvaardige straf te buiten gaat. Zij weten niet waarom het lijden vele joden overkomt en vragen waar God is.<sup>29</sup> Intussen houden gelovige joden vast aan de opdracht die zij van God hebben verkregen.

De terugkeer van de joden naar het land Israël wordt door velen in verband gebracht met Gods genade. In hun eigen land kunnen zij een joodse cultuur opbouwen die overeenstemt met de wetten die God heeft gegeven. In de kring van orthodoxe joden heeft men soms bezwaar tegen deze zienswijze. Sommige stromingen zijn van mening dat joden in de *galoet* veel beter in staat zijn om de ware religie van de ene God aan de heidenen voor te leven. Geseculariseerde zionistische joden kennen soms geen religieuze betekenis aan het beloofde land toe. Zij menen dat joden in Israël de kans hebben om een land te worden zoals de andere naties.<sup>30</sup> Anderen, mensen als Fackenheim, wijzen dan weer op een religieus moment in het geseculariseerde zionisme. In de volgende paragraaf komt dit uitvoeriger aan de orde.

### 2.7. *Beloning en straf*

Het onderhouden van Gods wil wordt beloond, met voorspoed of met het hiernamaals. Evenzo is straf de consequentie van ongehoorzaamheid. De rabbijnen kunnen deze zaken heel genuanceerd zien en ook onderkennen zij de problematiek hiervan. Maar zij houden vast aan het gegeven dat het ook voor de gelovige zelf veel uitmaakt of hij gehoorzaamt of niet. Met dit inzicht is de toekomstverwachting verbonden, zowel voor het volk als voor het individu. Het einde van de ballingschap, de komst van de messias en zijn rijk en de vestiging van een wereld die geheel overeenkomt met de wil van God vormen de inhoud van deze toekomstverwachting.<sup>31</sup>

## § 3. **Waarheid**

In deze paragraaf gaan we uitvoeriger op het waarheidsbegrip in. Zoals al aangeduid, is het waarheidsbegrip zakelijk gezien aan de orde als het gaat om de plaats van de leer van de *haggada* in de joodse traditie. In de eerste plaats besteden we aandacht aan het zogenaamde bijbelse waarheidsbegrip. Dan gaan we in op de aard van de leer in de rabbinica. Vervolgens komt Maimonides aan de orde. Daarna richten we ons op twee moderne joodse denkers, Heschel en Fackenheim. Tenslotte gaan we in § 4 in op de verhouding tot andere religies.

### 3.1. *Het bijbelse waarheidsbegrip*

Het hebreeuwse woord *êmêt*, dat meestal met waarheid wordt vertaald, heeft een ruime betekenis. De verworteling van het joodse denken in het joodse leven blijkt

ook hier. Het begrip *êmêt* betekent, aldus Van Dorssen in zijn filologische studie over de wortel *aman*, primair vastheid. Vanuit deze primaire betekenis heeft het woord verschillende nuances gekregen. In beschouwingen over de betekenis van *êmêt* in de bijbel wijst men er op dat de 'waarheid' verbonden is met het intermenselijk verkeer.<sup>32</sup> *Êmêt* is een ethisch en niet een zuiver theoretisch begrip. Omdat voor de joden de *theoria* niet de weg naar het laatste inzicht was, maar hun ideaal in het leven volgens de weg Gods lag, is het ware inzicht steeds met het goede, joodse, leven verbonden. De waarheid kan dus niet uit de totale context van het leven worden losgemaakt. *Êmêt* is volgens Van Dorssen steeds gebonden aan een concrete situatie in het onderlinge verkeer, waarbij concrete belangen een rol spelen. Het gaat dus niet om uitspraken die men uit het verdere leven zou kunnen losmaken. „Zowel de gezindheid als de daaruit voortvloeiende daad liggen in *êmêt* opgesloten. Vandaar dat *êmêt* niet alleen wordt gedacht of gezegd, maar ook wordt gedaan, zoals blijkt uit de uitdrukking'' 'de waarheid doen'.<sup>33</sup>

Het Hebreeuwse waarheidsbegrip slaat dus allereerst op het leven dat mensen leiden, dat wil zeggen het leven van het joodse volk binnen het verbond met God. Dit vindt men terug in een veel ruimer gebruik van het woord *êmêt* dan in grote delen van het moderne wijsgerig denken, waar het waarheidsbegrip vaak geheel aan uitspraken wordt gebonden. Van Dorssen somt in zijn onderzoek naar de betekenis van *êmêt* en derivata in het Oude Testament/Tenach de volgende variaties van betekenissen op: 1. bestendigheid; 2. onveranderlijkheid; 3. echtheid, waarachtigheid (bijvoorbeeld Jeremia 10 : 10: maar JHWH is de waarachtige God); 4. betrouwbaarheid (Exodus 18 : 21: betrouwbare mannen); 5. oprechtheid, waarachtigheid; 6. gerechtigheid, rechtvaardigheid (Zacharia 7 : 9: oefent rechtvaardige rechtspraak uit); 7. trouw, als attribuut van God of van mensen; 8. waarheid: a) van bepaalde woorden van mensen (Deuteronomium 13 : 14: en zie, is de zaak dan waar, onomstotelijk vastgesteld), b) van uitingen van profeten, c) van woorden of beloften van God, d) waarheid spreken in het algemeen, e) als de door God geopenbaarde waarheid of de ware godsdienst (Daniël 11 : 2: en nu zal ik u de waarheid te kennen geven, f) als ware levenswijsheid; g) als werkelijkheid (Jeremia 28 : 9: dat JHWH hem werkelijk gezonden heeft).<sup>34</sup> Van Dorssen zelf trekt uit zijn breed opgezette onderzoek de conclusie dat *êmêt* nooit op een abstracte theorie slaat, die los van het concrete leven 'waar' zou zijn.<sup>35</sup> *Êmêt* slaat steeds op de geleefde werkelijkheid. Het wordt van uitspraken, handelingen en mensen gezegd, en ook van God, de *êmêt* God (Jer. 10 : 10). Waar is wat betrouwbaar is en dat is wat vaststaat binnen de gemeenschap van God en zijn volk.<sup>36</sup>

Soms stuit men in de studie van het Hebreeuwse waarheidsbegrip op auteurs die wijzen op de grote tegenstelling met het 'Griekse waarheidsbegrip' (waarbij men dan vooral aan de notie van de waarheid van kennis in de zin van overeenstemming met de werkelijkheid denkt). Sommigen maken een tegenstelling tussen het Hebreeuwse en het Griekse waarheidsbegrip. Hierbij maak ik twee opmerkingen. Ten eerste dient men te bedenken dat een 'waarheidsbegrip' een theoretische constructie is. Een filoloog als Van Dorsen construeert geen waarheidsbegrip, maar somt nuances van betekenissen op; hij volstaat met het aanduiden van een primaire betekenis: vastheid. Het is onzeker in hoeverre de primaire betekenis van *êmêt* in alle nuances of in de situaties waarin het woord wordt gebruikt voor de eerste lezers heeft doorgeklonken.

Ten tweede construeert men m.i. vaak een verkeerde tegenstelling tussen het Hebreeuwse en het Griekse waarheidsbegrip. Om een voorbeeld uit de moderne *common sense* filosofie te gebruiken: 'the cat is on the mat' is ook voor joden waar als en alleen als 'the cat is on the mat'. Natuurlijk vergde ook een jood dat wat een ander hem vertelde, op de realiteit klopte. Het punt waarom het gaat is dat joden een andere visie op de werkelijkheid hadden dan Grieken. De realiteit waarbinnen uitspraken, handelingen en mensen 'waar' of 'betrouwbaar' konden zijn, was voor de joden de realiteit van het verbond van God met zijn volk. De leer stond niet los van het leven, maar was daarmee onmiddellijk verbonden. Vandaar uitdrukkingen als de waarheid doen; de waarheid 'is' immers de wet van God die ten leven leidt. Het verschil met de waarheid van proposities is dus niet dat wat men zegt niet 'waar' zou zijn, maar dat wat men zegt niet wordt losgemaakt van het handelen van de mens binnen zijn volk, in verbondenheid met God.

De religieuze waarheid van het jodendom staat dus nooit los van het gewone leven. De religieuze waarheid laat zich niet reduceren tot een leer die men zou kunnen overwegen, los van het joodse leven. De waarheid van het geloven (d.i. op God vertrouwend) leven is steeds met het leven verbonden. De waarheid van dit geloof en van dit leven blijkt doordat dit leven houvast geeft. Men vergelijk de klassieke tekst waarin het werkwoord *aman* (waarvan *êmet* is afgeleid) in twee betekenissen voorkomt: indien gij niet gelooft (*ta'aminu*), zult gij niet bevestigd worden (*te'amenoe*; Jesaja 7 : 9). Deze bevestiging vindt plaats in het leven zelf; het is geen rechtvaardiging van een abstracte theorie.

### 3.2. De aard van de leer in de rabbinica

Het jodendom heeft geen welomschreven leer. Er is geen dogmatiek, zo zegt men dikwijls. Toch vindt er uiteraard doordenking plaats. De rabbi's bespreken tegenstrijdige opvattingen.<sup>37</sup> Zij denken na over de verhouding tussen de goedheid van God en zijn rechtvaardigheid.<sup>38</sup> Men zoekt kennelijk naar samenhangend inzicht in het geloof. Toch ontbreekt een duidelijk systeem van belijdende uitspraken die men zou moeten geloven. De eerste systematische geloofsbelijdenis is van late datum, van Maimonides, en dus uit de sfeer van de middeleeuwse denkers.<sup>39</sup> De typische 'denkvorm' van de rabbijnen is fragmentarisch; men verklaart zich door verhalen te vertellen en probeert geen logisch opgebouwde afleiding van de leer uit grondprincipes te geven.<sup>40</sup> Voor veel van de verhalen is het kenmerkend dat zij te denken geven, en niet dat zij een sluitend antwoord bieden op de vragen van de gelovigen en van de rabbi's zelf.

Het is dus niet zonder meer waar dat het jodendom geen leer heeft. Alle joden behoren (eigenlijk) te geloven in de ene God, de Schepper van hemel en aarde, de uittocht uit Egypte, de gave van de *Tora* op Sinaï, in de *Tora* als openbaring van God en in de opstanding der doden.<sup>41</sup> Wie deze geloofswaarden in twijfel trok, werd uit de synagoge gebannen. Maar al kan men een algemeen aanvaarde geloofsinhoud aanwijzen, het bindende ligt niet in het geloven dat, maar in het leven volgens de *Tora*, dus in het bewust jood-zijn. De *halacha* is centraler dan de *haggada*. De zuiverheid en de heiligheid van Israël is meer afhankelijk van het onderhouden van de *Tora* dan van het bewust instemmen met een geloofsbelijdenis. Men moet niet

vergeten dat mensen tot deze traditie behoren door geboorte en opvoeding en slechts bij uitzondering alleen door keuze op latere leeftijd. Het joodse leven is het bindende element, althans was dat tot voor slechts enkele eeuwen. Toch staat daarbij een bepaalde geloofsinhoud op de achtergrond. Men kan de liturgie van *Pesach* niet vieren zonder te antwoorden op de vraag: waarin verschilt deze nacht van alle andere nachten?<sup>42</sup> Dan moet men geloven dat de gebeurtenis die men gedenkt, op de een of andere wijze heeft plaats gevonden en dat de nacht van de herdenking zelf ook bijzonder is en dus verschilt van alle andere nachten. Er is dan een geloofsinhoud. Wat is de aard van de leer die het leven volgens de *Tora* draagt?

De aard van de leer is diepgaand geanalyseerd door Max Kadushin.<sup>43</sup> Hij probeert de eigenaardigheid van het rabbijnse denken te beschrijven. Hij noemt de termen uit de geloofsinhoud *waarderende begrippen*, die hij onderscheidt van cognitieve termen. De (cognitieve) termen met behulp waarvan mensen de dingen beschrijven en kennen, benoemen de dingen door ze los te maken uit het verband waarin ze staan. Onderscheidend denken breekt situaties uiteen en geeft de objecten en hun eigenschappen zo nauwkeurig mogelijk weer.<sup>44</sup> De waarderende begrippen doen het tegenovergestelde. Zij verbinden de dingen; zij integreren ervaringen in een omvattende situatie.<sup>45</sup> Zij geven de samenhangen aan waarin het leven zich afspeelt. Zij doen dit echter niet op de wijze van de speculatieve theologie of filosofie. In die wijze van doordenking poogt men een logische analyse te geven, zodat de waarderende begrippen moeten plaatsmaken voor cognitieve begrippen. Dit echter is ontoelaatbaar, want cognitieve begrippen desintegreren situaties. Bovendien kan men niet uit deelervaringen tot inzicht in het geheel komen.

Het geheel van waarderende begrippen dat deel uitmaakt van de joodse traditie, wordt van oudsher overgeleverd.<sup>46</sup> Zij zijn, volgens Kadushin, van geheel andere aard dan de cognitieve begrippen. Hun betekenis ligt niet vast; Kadushin noemt ze *indeterminate*.<sup>47</sup> Daardoor hebben ze het vermogen om zeer uiteenlopende ervaringen in grotere situaties te integreren. Hun beweeglijkheid laat ruimte voor een mens om zijn situaties te interpreteren binnen het kader van zijn geloof. Om een voorbeeld te geven, bij sommige gebeurtenissen spreekt men van de nabijheid van God, in andere van zijn heiligheid en verhevenheid. De begrippen waarmee men Gods anders-zijn en zijn nabijheid aanduidt, kunnen niet vlekkeloos in een theoretische samenhang worden verbonden.<sup>48</sup> De traditie zelf geeft echter ook aan welk soort situaties men met de ene en welke omstandigheden men met de andere mag verbinden. De traditie helpt het leven te interpreteren; omgekeerd, de situaties die zich voordoen, maken toepassing van de traditie mogelijk en interpreteren zo op hun beurt de traditie. De traditie blijft aldus een organisch, levend geheel. Het begrip van de traditie is verbonden met het begrip van de situaties waarin men verkeert.<sup>49</sup> De traditie levert dus niet een rabbijns gedachtenstelsel over, maar de belevingswereld van de rabbijnen zelf. Kadushin gaat zelfs zover dat men z.i. de termen van de rabbijnen zelf moet gebruiken bij de weergave van hun denken, omdat men hun belevingswereld anders mist.<sup>50</sup> Kadushin geeft ook de samenhang in het joodse denken aan. Een viertal begrippen is fundamenteel: Gods rechtvaardigheid (*Middat Ha-Din*), Gods liefde en genade (*Middat Rahamim*), *Tora* en Israël.<sup>51</sup> Andere begrippen zijn aan deze vier waarderende begrippen ondergeschikt. Sommige be-



grippen hangen met elkaar samen, doordat zij elkaars tegendeel zijn. Het is echter niet mogelijk om alle begrippen in een hiërarchisch systeem onder te brengen.<sup>52</sup>

We zien hoe de joodse traditie volgens Kadushin niet in een dogmatisch systeem kan worden vastgelegd. De reden daarvan is niet dat de rabbi's niet scherp nadachten; hun vaak scherpe analyse van *halachische* problemen bewijst het tegendeel. Neen, de aard van de werkelijkheid zelf, waarop het geloof is betrokken, verzet zich tegen een te systematische behandeling. De ervaring van God midden in het leven kan alleen metaforisch worden verwoord.<sup>53</sup> Kadushin spreekt van een mystiek bewustzijn; hij noemt het *normal mysticism* om aan te duiden dat er geen sprake is van een zich terugtrekken uit de wereld. God wordt in het normale leven ervaren.<sup>54</sup>

Juist het verband tussen de godservaring en het gewone leven brengt mee dat ieder mens het geloof op eigen wijze ervaart en zich de traditie persoonlijk toeëigent.<sup>55</sup> De vele geloofssituaties van de rabbijnen en hun geloofsmanieren zijn er eveneens de oorzaak van dat de talmuedische traditie zelf geen uniform geheel is. In de *Talmoed* zijn vele meningsverschillen tussen rabbi's overgeleverd, zonder dat 'het verlossend woord' gesproken wordt. Wat betreft de *haggada* is er een grote mate van vrijheid van meningsvorming. Men kan zelf een weg vinden in het rijke erfgoed van de *haggadische* tradities.

Onze conclusie mag zijn, als wij Kadushin goed hebben begrepen, dat de leer inzicht geeft in de voorwaarden van het joodse leven. De traditie informeert over Israël, over God en zijn wil, zijn genade en rechtvaardigheid. Het begrip van de traditie is steeds met de eigen ervaring verbonden. Slechts wie de overlevering voor waar houdt zal de *halacha* als leidraad voor zijn handelen willen kiezen.<sup>56</sup>

Intussen is de leervrijheid in het jodendom groot en is er nauwelijks sprake van dogma-vorming. De doordenking van het geloof is minder diepgaand door aristotelische denkvormen bepaald dan die in de christelijke traditie. De rabbi's die in hun eigen levensonderhoud voorzagen, waren minder gericht op speculatief inzicht of stringente 'dogmatische' redeneringen dan op verwoording van het geloofsaspect van de situaties waarin zij en hun mensen verkeerden.<sup>57</sup> De preek en het treffende verhaal zijn gedurende vele eeuwen veel meer karakteristiek voor het jodendom dan de wijsgerige traditie zoals bij Maimonides. De waarheid van de leer maakt zich nauwelijks los van de ervaring van het leven. De geloofsinhoud is enerzijds dus de voorwaarde voor het joodse leven; anderzijds wordt ze steeds begrepen in de context van het joodse leven. Het ware leven is meer dan de ware leer, al veronderstelt het de waarheid van bepaalde inzichten — zo kunnen we schrijven gedachtig de betekenissen van *émèt* in de bijbel. Het is trouwens ook de opvatting van Kittel dat het waarheidsbegrip van de rabbijnen niet afwijkt van het 'bijbels waarheidsbegrip'.<sup>58</sup>

### 3.3. *Moses Maimonides*

Moses ben Maimon (1135-1204) is de meest invloedrijke joodse denker uit de middeleeuwen. Afkomstig uit Cordoba vestigde hij zich in Noord-Afrika. Maimonides leefde sedert 1165 in Caïro. Hij is bekend geworden als medicus, talmued geleerde en joods wijsgeer. Hij schreef onder andere de klassiek geworden systematische samenvatting van de joodse wetgeving, de *Mishne Tora*. Daarin en elders,

geeft hij ook een opsomming van geloofsartikelen. Deze samenvatting wordt beschouwd als afwijking van de rabbijnse traditie omdat het cognitieve aspect van het geloof een andere plaats verkrijgt dan tot dusverre in de joodse traditie.<sup>59</sup> Het belangrijkste wijsgerige werk van Maimonides is de *Gids der Verdoolden* (1190).<sup>60</sup> In dit werk beschrijft Maimonides tot welke visie op God, wereldopenbaring en wijsbegeerte hij is gekomen. Hij geeft aan hoe een door wijsbegeerte en wetenschap gevormde jood zijn geloof kan begrijpen en hoe hij de Schrift kan uitleggen. Maimonides stelt zo het probleem dat sedertdien de joodse traditie niet zou loslaten, de vraag naar de verhouding tussen filosofie en geloof en de betekenis van beide voor de geloofsinhoud.<sup>61</sup>

Maimonides is door Arabische geleerden (als Al-Farabi, Avicenna e.a.) in aanraking gekomen met de aristotelische wijsbegeerte. De uitdrukking 'de filosoof zegt' betekent bij hem: Aristoteles zegt. Maimonides is zich het ingrijpende verschil tussen de aristotelische filosofie en de joodse traditie bewust, maar is ook diep getroffen door de vele overeenkomsten. Religie en filosofie wijzen z.i. naar dezelfde waarheid.<sup>62</sup> Al met al is Maimonides de belangrijkste joodse denker uit de middeleeuwen.<sup>63</sup>

In de uiteenzetting die nu volgt, richten we ons op de *Gids*. Het werk is geschreven als hulpmiddel voor ontwikkelde personen die zich verward gevoelen door de tegenstrijdigheden tussen Schrift en filosofie. Hij wil laten zien hoe men verantwoord kan geloven wat de *Tora* zegt.<sup>64</sup> Tevens wil hij een aantal passages en uitdrukkingen in de Schrift die voor de rede duister zijn, verhelderen. Maimonides schrijft voor een intellectuele elite. De grote massa kan de diepe, verborgen betekenis van de Heilige Schrift niet vatten. Daarom schrijft Maimonides zelf opzettelijk zo, dat slechts wijsgerig geschoolden zijn werk kunnen volgen.

Maimonides geeft aan het *denken* een grotere plaats dan in het jodendom gebruikelijk is. De kennis van de daden en geboden van God was, zoals we zagen, onmiddellijk met het leven verbonden. Het is kennis van de Schrift en de traditie. Voor Maimonides komt daar, ten eerste, theoretische kennis bij, namelijk kennis van de wijsbegeerte en wetenschap van zijn dagen. Maar deze nieuwe kennis brengt, ten tweede, ingrijpende veranderingen met zich. Zij doortrekt de kennis die met het gelovig leven is verbonden. De aard van de kennis die binnen de joodse traditie wordt overgedragen, verandert, al blijft de band met het leven bewaard. Eerst gaan we na wat Maimonides zegt over kennis in het algemeen. Later komen de kennis omtrent God en de kennis die God heeft aan de orde.

Tekenend voor de betekenis die Maimonides aan kennis toekent, is wat hij over de volmaaktheid van de mens schrijft. Eerst noemt Maimonides twee volkomenheden van de mens. Naast de meest gezonde materiële toestand geldt als tweede volkomenheid, dat men een feitelijk begrijpend wezen wordt, wat hierin bestaat dat men over al wat bestaat alles weet, wat een volmaakt ontwikkeld mens kan weten.<sup>65</sup> Wie daartoe de gaven heeft, behoort te zorgen dat hij weet wat er te weten valt. Kennis is een waarde op zich.

Maimonides wijst erop dat niet alle objecten door de mens op dezelfde wijze kenbaar zijn. Bepaalde voorwerpen die wij waarnemen liggen binnen het bereik van de menselijke geest, andere niet, weer andere slechts ten dele. Het is met het denken niet veel anders gesteld dan met de zintuiglijke waarneming. Zoals de één een beter

waarnemingsvermogen heeft dan de ander, zo begrijpt de één uit eigen beweging wat een ander nooit kan bevatten. Maar aan alle kennis is een grens. Bepaalde dingen liggen geheel buiten het menselijk bevattingsvermogen; we kunnen het aantal sterren niet exact bepalen of weten hoeveel dieren er zijn. Over andere dingen raken mensen niet uitgedacht en -gepraat. Maimonides somt vier oorzaken op die mensen verhinderen om de exacte waarheid te ontdekken: 1) arrogantie; 2) de diepte en moeilijkheid van een onderwerp; 3) onkunde en onvermogen om te begrijpen wat op zich wel begrepen kan worden, en 4) vooringenomenheid en gewenning aan een onjuiste voorstelling van zaken.<sup>66</sup>

De reden waarom Maimonides zoveel gewicht aan kennis toekent, komen we op het spoor wanneer hij uiteenzet hoe het kennen in zijn werk gaat.<sup>67</sup> Maimonides volgt daarin de aristotelische traditie. Voordat iemand iets begrijpt, heeft men de *potentie* om te begrijpen. Indien iemand iets begrijpt, bijvoorbeeld een boom, dan begrijpt hij de vorm van de boom. Dat wil zeggen dat men een boom niet in alle details van zijn unieke verschijningsvorm begrijpt, maar de niet direkt zichtbare eigenschappen die een bepaalde boom de vorm geven die hij heeft, bijvoorbeeld als 'een ceder'. Als men deze 'vorm' van de boom van de verschijningsvorm van de boom abstraheert en begrijpt, dan is de geabstraheerde vorm van de boom in de menselijke geest.<sup>68</sup> Dit betekent dat de 'boom die men begrijpt' in feite geen extramentaal voorwerp is: 'want in zo'n geval is het intellect niet een zaak die verschilt van het begrepen ding'.<sup>69</sup> Wat men begrijpt is tegelijkertijd de abstracte vorm van de boom en het verstand-in-actie. Feitelijk zijn het intellect en het abstracte object één ding, want het intellect is identiek met zijn actie, en de echte natuur en het wezen van het intellect is begrip. Het intellect ligt niet achter het begrijpen, maar is het begrijpen zelf. Het verstand (intellect) is actief; het *intellectum* is dus zelf *intelligens*. Omdat de *intelligens* bestaat in de vorm (van bijvoorbeeld de boom) is het intellect de vorm. Vandaar Maimonides' conclusie dat waar het intellect in actie is, het intellect en de begrepen zaak één en hetzelfde ding zijn. Waar er vóór de acte van het begrijpen drie dingen zijn, sc. de mens, het materiële intellect en de abstracte vorm (van de boom), is er bij het begrijpen zelf slechts één ding.

Deze visie op kennis omvat enkele aspecten die in verband met de kennis omtrent God van belang zijn. Ten eerste, het kennen zelf is een relatie tussen kenner en gekende, of, beter, hun eenheid. Ten tweede, in het kenproces gebeurt er iets met de dingen in hun voorwerpelijk bestaan: 'de boom is veranderd in een abstract idee'. De gedachte van de transformatie van het gekende in zijn verschijningsvorm, tot een gekend, abstract idee, komen we straks weer tegen als het over het begrijpen van de beeldende taal van de Schrift met betrekking tot God zal gaan.

Zoals we zagen kan een mens niet alles begrijpen. Sommige dingen zijn voor de mens niet toegankelijk. Maimonides denkt daarbij bijvoorbeeld aan het geschapen zijn van de wereld. Hij acht de godsbewijzen uit de aristotelische islamitische filosofie geldig, maar is van mening dat het redelijk denken geen uitsluitel kan geven over de vraag of de aarde geschapen is of eeuwig.<sup>70</sup> Voor bepaalde inzichten is de mens van openbaring afhankelijk.

De kennis omtrent God wordt ten dele door speculatie verworven. Het bestaan van God en een aantal van Gods eigenschappen worden door de filosofen, los van elke

openbaring, bewezen. Zo steunt de rede hetgeen de openbaring zegt; de wijsgerige reflectie neemt enige twijfels die men ten aanzien van de Schrift kan gevoelen, weg.<sup>71</sup> De eigenschappen Gods die door het verstand begrepen kunnen worden, zijn de eenvoud (*simplicitas*) van God, zijn alwetendheid, alvermogenheid e.d. Wat niet door de rede te bewijzen valt — we noemden het al — is de eeuwigheid van de wereld en de schepping. Maimonides meent dat speculatie hier geen uitsluitsel geeft; hij weerlegt de aristotelische argumenten voor de eeuwigheid van de wereld, geeft zelf redenen voor de schepping, maar stelt tevens vast dat de kwestie voor de rede onbeslist blijft.<sup>72</sup> Maimonides aanvaardt de schepping dus op grond van het gezag van de profeten. De profetie leert dingen die buiten het bereik van de wijsgerige speculatie vallen. Men moet tevreden zijn met wat men redelijk kan kennen, voor het overige moet men naar Mozes horen.<sup>73</sup> Intussen slaat Maimonides de kracht van de rede hoog aan. Het is voor hem immers onaanvaardbaar dat openbaring en rede tot tegenstrijdige resultaten zouden leiden.<sup>74</sup> Daarom, als Aristoteles sluitende bewijzen voor het ongeschapen zijn van de wereld had gehad, dan zou men de leer van de schepping moeten verwerpen en de Schrift anders moeten uitleggen.<sup>75</sup> Evenmin geheel toegankelijk voor de rede zijn de Geboden. De eerste twee van de Tien Geboden zijn redelijk toegankelijk, de andere niet.<sup>76</sup> De redenen voor de Geboden zijn niet alle gegeven; sommige Geboden hebben geen reden dan mensen te oefenen in de dienst van God.<sup>77</sup>

Aan mensen die niet in staat zijn tot wijsgerige speculatie wordt de kennis van God door de Schriften bekend gemaakt. Daarom spreekt de Tora de taal van de mensen; zo is ze begrijpelijk voor jongeren, vrouwen(!) en voor de gewone man. Zij begrijpen de ware betekenis van de woorden van de Schrift wel niet, maar zien toch de noodzakelijke waarheden en idealen in.<sup>78</sup> Maimonides somt vijf redenen op waarom de menigte moet volstaan met de kennis omtrent God die de Schriften bieden en waarom men niet in de zuivere metafysica onderwezen kan worden: 1) het onderwerp is te moeilijk; 2) men heeft onvoldoende verstand; 3) de voorbereidende studie van logica, wiskunde, fysica en metafysica duurt lang; 4) voorwaarde voor intellectuele vooruitgang is moreel hoogstaand gedrag; 5) de mensen moeten veel van hun tijd zoekbrengen met het vervullen van materiële behoeften.<sup>79</sup> Het is dus goed dat de profetie zegt wat velen anders niet voor hun sterven te weten zouden komen. Intussen leert de Schrift alleen de voornaamste punten van de ware inzichten die de mens tot de ware perfectie leiden. De Schrift onderwijst het bestaan, de eenheid, alwetendheid, alvermogenheid, de wil en de eeuwigheid van God, schrijft Maimonides.<sup>80</sup> Daarnaast vraagt de Schrift geloof in een aantal waarheden die onmisbaar zijn voor de regeling van onze sociale relaties, zoals het geloof dat God boos is op wie Hem ongehoorzaam zijn.<sup>81</sup> Kortom, de meeste mensen kennen God alleen op grond van de Schrift. Sommigen kennen God echter beter. Zij geloven niet alleen dat het waar is wat de Schrift zegt, maar *begrijpen* ook de echte betekenis van de Schrift. Dat is niet steeds wat er letterlijk geschreven staat.

Werkelijke kennis van God verwerft men door na te denken over wat men uit rede en Schrift over God kan weten. Uitvoerig schrijft Maimonides over de beelden waarmee in de Heilige Schrift over de daden van God wordt geschreven. Steeds wijst hij erop dat de woorden die met betrekking tot God worden gebezigd, homoniemen zijn.<sup>82</sup> In verband met God betekenen ze dus iets anders dan in verband met mensen.

Bijvoorbeeld de regel „de hemelen zijn mijn troon en de aarde is mijn voetstoot” wil zeggen dat hemel en aarde het bestaan en de onnipotentie van God betuigen.<sup>83</sup> De metaforie uit de Schrift wordt zo tot de terminologie van de wijsgerige godsleer herleid. Daardoor wordt de kennis omtrent God beter. Nu is het volgens Maimonides een belediging van God om een verkeerde opvatting omtrent Hem te huldigen.<sup>84</sup> Daarom is het wijsgerig begrip van God belangrijk. Men moet zijn godskennis zuiveren. Daarom mag men God geen onvolkomenheden toeschrijven, maar ook geen andere eigenschappen, die weliswaar voor mensen goede eigenschappen zijn, maar niet voor God.<sup>85</sup> God is van een volmaaktheid die niet in menselijke taal kan worden uitgedrukt. Deze volmaaktheid kan door negatieve attributen worden aangeduid, waarmee men duidelijk maakt dat men beseft dat de termen die men gebruikt, niet werkelijk op God van toepassing zijn. Zulk gebruik van termen doet recht aan de eenvoud van God. Schreef men God positieve attributen toe, dan verbrak men de eenheid van zijn wezen.<sup>86</sup> De hoogste kennis waartoe de mens kan komen is dat God bestaat, dat Hij een wezen is aan wie geen scheepsel gelijk is en met wie het niets gelijk heeft.<sup>87</sup> Dit is de hoogste godskennis. Er is volgens Maimonides dus groei in godskennis mogelijk. In plaats van over een lichaam van God kan men over de onlichamelijkheid Gods leren spreken, in plaats van positieve attributen kan men leren attributen slechts in negatieve zin aan ‘Hem’ toe te schrijven. Hier is vooruitgang in de godskennis:

„every time you establish by proof the negation of a thing in reference to God, you become more perfect, while with every additive positive assertion you follow your imagination and recede from the true knowledge of God”.<sup>88</sup>

De stilte is de lof van God.<sup>89</sup> Het Tetragrammaton (JHWH) is de enige echte godsnaam.<sup>90</sup> God is één, zonder attributen als eenheid, grootheid, etc.<sup>91</sup> De wijsgerige reflectie helpt dus om de kennis omtrent God te zuiveren. Voorwaarde voor een dergelijke verheffing van de mens tot de diepste kennis van God is dat een mens zich zuivert door zijn begeerten te overwinnen. Indien men zich door zijn begeerten laat leiden, zal men slechts een theorie aanvaarden die overeenkomt met de (al te) menselijke neigingen. Zolang men lichamelijk plezier als doel in zichzelf beschouwt, verdoet men zijn intellectuele energie en vervalt men aan lust, haat en oorlog.<sup>92</sup> De ware kennis van God is diepgaand met het leven verbonden. Zij wordt slechts bereikt door wie zich van zijn begeerten bevrijdt. Maar ook zelf is de kennis Gods niet theoretisch. De ware kennis van God gaat samen met de liefde tot God. Het is de voorwaarde voor liefde tot God dat men de werkelijke aard van de dingen en de goddelijke wijsheid erin kent.<sup>93</sup> Als hij schrijft dat de ware, hoogste perfectie van de mens het bezit van de hoogste verstandelijke vermogens is, gaat het Maimonides niet alleen om het intellectuele. Het hoogste wat een mens kan bereiken is de kennis en de liefde van God, de *chokma*, de wijsheid. Juist deze wijsheid brengt de mens tot het volgen van de weg die God aan de mens heeft bevolen, de weg van liefde en rechtvaardigheid.<sup>94</sup> De kennis van God is immers een band met God. Wie zich in de kennis van God verheugt, zijn gedachten losmaakt van wereldlijke zaken, voor zo iemand is het onmogelijk dat hem kwaad geschiedt, want hij is met God en God met

hem.<sup>95</sup> Kennis is voor Maimonides een *relatie* van kenner en gekende!

Intussen, niet ieder kan zich het wijsgerige inzicht eigen maken. Voor de massa is het voldoende om de centrale geloofswaarheden te aanvaarden en de geboden te onderhouden ten einde het leven in de toekomstige eeuw te verwerven.<sup>96</sup> In andere werken heeft Maimonides het geloof samengevat. Hij achtte de volgende geloofs-principes essentieel: dat God bestaat; dat Hij één is, onlichamelijk en eeuwig; dat idolatrie absoluut verboden is; dat er ware profeten zijn, onder wie Mozes uniek is; dat zowel de mondelinge als de geschreven *Tora* goddelijk en onveranderlijk is; dat God alwetend is; dat God beloont en straft; dat de messias zeker zal komen en de doden zullen worden opgewekt.<sup>97</sup> Het geloof omvat niet alleen deze geloofsinhoud, maar ook de overtuiging dat het object van het geloof is, zoals we het in onze ziel waarnemen en kennen.<sup>98</sup>

In deze visie op kennis omtrent God brengt Maimonides aristotelische en neo-platonische elementen samen, overigens niet geheel zonder innerlijke spanning.<sup>99</sup> Zo staat o.i. de gedachte dat men ten diepste niets over God kan zeggen op gespannen voet met het geloof in profetie en openbaring. Men mag attributen aan God toeschrijven op grond van Gods daden (genadig, barmhartig, enz.), maar dit wil niet zeggen dat God deze eigenschappen, die aan de menselijke omgangswereld zijn ontleend, werkelijk 'heeft'.<sup>100</sup> De diepste godskennis is die welke beseft dat God onbegrijpelijk is. Ook al blijft deze kennis voor Maimonides onmiddellijk met het leven verbonden, toch is de ware godskennis voor hem meer theoretisch en elitair van aard dan binnen het rabbijnse jodendom.<sup>101</sup>

De spanning tussen het joodse erfgoed en de wijsgerige godsleer komt bij Maimonides ook naar voren in zijn visie op *Gods kennis*. Hij legt alle nadruk op de eenheid van God. Wat wij eerder schreven over Maimonides' visie op kennis, ontleenden we aan een passage waarin hij over Gods kennis schrijft. Het verstand valt samen met de (abstrakte) vorm van het gekende, zo zagen we. Zo is het ook bij God. Het *intellectus*, *intelligens* en het *intelligibele* zijn in God één.<sup>102</sup> Immers, als in de kennis die God heeft, een onderscheid zou bestaan tussen subjeet (*intellectus*), kenacte (*intelligens*) en gekend object (*intelligibile*) dan zou God niet één zijn. God is volmaakt, dus is er bij Hem geen vermeerdering van kennis; Hij weet alle dingen. Daarom is *intellectus* en *intelligens* één. Maar ook het gekende is één met het intellect in actie. Zo kan men begrijpen hoe Maimonides ertoe komt om te schrijven: Hij en de gekende dingen zijn één en hetzelfde, dat wil zeggen zijn wezen.<sup>103</sup> Soms leidt men hieruit af dat God alleen zijn eigen wezen kent.<sup>104</sup> Maimonides wijst deze gedachte af. Zo denkt men Gods kennis teveel als menselijke kennis, terwijl ook de term kennis met betrekking tot God homoniem wordt gebruikt. Op deze wijze wil Maimonides ruimte laten voor Gods kennis van de dingen in hun bijzonderheid, en bijvoorbeeld niet slechts in hun abstracte vormen. Gods kennis van de vele dingen impliceert geen pluraliteit; hoe de eenheid van God bestaat, terwijl Hij alle dingen kent, blijft voor mensen onbegrijpelijk.<sup>105</sup>

In de *Gids* treffen we geen expliciete behandeling van het *waarheidsbegrip* aan. Op basis van het bovenstaande en op grond van de plaatsen in de *Gids* waar in de Engelse vertaling het woord *truth* wordt gebruikt, kunnen we er wel iets over zeggen. Ten eerste. Het woord wordt vaak in verband met *ware beweringen* of *ware leer*

gebruikt.<sup>106</sup> Kennis is correct wanneer men de *ware aard der dingen* begrijpt.<sup>107</sup> Men kent de dingen door middel van het intellect. Daarmee onderscheidt de mens tussen waar en vals (*émêt* en *sheker*).<sup>108</sup> Ten tweede, ten aanzien van de kennis omtrent God spreekt Maimonides over de verborgen betekenis van de teksten en de echte waarheid. De echte waarheid omtrent God ligt in de *theologia negativa*. De negaties brengen geen waar idee van God over, zodat onze kennis van God daarin bestaat dat we weten dat we niet in staat zijn om Hem waarlijk te begrijpen.<sup>109</sup> Zoals we zagen beschouwt Maimonides dit besef als betere kennis van God dan die men heeft als men beeldspraken letterlijk neemt. Vanaf zijn eigen niveau van kennen moet Maimonides dus in feite het waarheidsgehalte van de geloofsinhoud, waarmee de massa het moet doen, in twijfel trekken. Ik denk dat we mogen zeggen dat Maimonides hiermee nadert tot de leer van de dubbele waarheid. Immers, in strikte zin zijn uitspraken over God waarin attributen worden genoemd, onwaar, maar voor de grote massa van de mensen zijn ze voldoende 'waar' om het eeuwig leven te beërven. Ten derde. Met Maimonides krijgt de wijsgerige systematische reflectie een grotere plaats in de joodse traditie dan gebruikelijk was. De confrontatie tussen 'theologie' en 'filosofie' is in de moderne tijd niet meer uit de godsdienstige overlevering weg te denken. In de *Gids* staan het denken en de bezinning op de voorgrond. Toch is de kennis van God voor Maimonides ethisch onmiddellijk van betekenis. De handelingen van God zijn genadig, afgewogen en rechtvaardig — daarom zal wie God kent ook zo willen leven.<sup>110</sup> Kennis van God mondt uit in liefde tot God, en is er in strikte zin de voorwaarde van. Het geven en nemen tussen de joodse traditie en de wijsbegeerte, dat Maimonides' denken doortrekt, maakt het soms boeiend, soms ook onhelder.

### 3.4. *Twee moderne denkers: Heschel en Fackenheim*

Tenslotte stellen we twee moderne joodse denkers aan de orde: Heschel en Fackenheim. Wij zijn als volgt tot de keuze van deze twee auteurs gekomen. Heschel is een van de meest invloedrijke denkers uit het Amerikaanse jodendom. Hij is sterk door het chassidisme beïnvloed. Fackenheim geeft een religieuze duiding van het jood-zijn als zodanig. Omdat het specifieke van de joodse traditie hierin ligt dat men in de eerste plaats jood is, is het in het kader van onze studie belangwekkend om na te gaan hoe Fackenheim het 'waar zijn' van de joodse religie koppelt aan het (eventueel seculiere) jood-zijn.

#### a. *Abraham Joshua Heschel*

Heschel (1907-1972) is afkomstig uit Polen. Hij is een afstammeling van twee belangrijke chassidische families.<sup>111</sup> Na zijn joodse opleiding studeerde hij aan de universiteit van Berlijn. In 1937 volgde hij Martin Buber op aan het *Jüdisches Lehrhaus* in Frankfurt a/M; hij vluchtte in 1940 naar de Verenigde Staten waar hij door zijn vele geschriften een van de meest vooraanstaande joodse denkers werd. Naar het oordeel van Seltzer vindt de chassidische traditie in hem een authentieke, moderne interpretatie. Net als bij Buber bemerkt men bij Heschel een zekere verwantschap met de fenomenologische en existentialistische wijsgerige traditie, zoals onder meer blijkt uit wat hij over Kierkegaard heeft geschreven. In het denken van Heschel ontmoeten wij dus een moderne joodse visie, afkomstig uit de chassidi-

sche kringen. Wij behandelen achtereenvolgens zijn visie op kennis, het belang dat hij hecht aan het handelen en tenslotte zijn waarheidsbegrip.

In een aantal van zijn geschriften probeert Heschel in het gesecculariseerde moderne westerse leven openingen aan te wijzen, waarin de godservaring mogelijk is. Hij wijst daartoe op de vele ervaringen die mensen niet in de hand hebben en die zij niet kunnen vatten. Hij wijst in dat verband ook op de beperkingen van de meest opvallende westerse kenwijze, die van de zintuiglijke ervaring en de wetenschappen. Op het terrein waar het geldig is heeft wetenschappelijk denken zijn nut en waarde. Kennis komt tot stand op grond van zintuiglijke waarneming en benoeming van de dingen. Het is echter de mens die de dingen benoemt, stuk voor stuk. Wat zijn wijsgerige kenleer betreft: staande in de traditie van de wijsgerige fenomenologie wijst Heschel op de actieve rol die de kennende mens in de kennis heeft.<sup>112</sup> Via benoeming en inductie bouwt men een visie op de werkelijkheid op. Men streeft naar kennis die *clare et distincte* is. Men zoekt de dingen te beschrijven. Deze kennis heeft zijn recht, maar ook zijn beperkingen. Wie deze beperkingen niet ziet, probeert via de methoden die bij descriptieve kennis passen, ook godskennis te verwerven. Heschel meent dat men langs die weg tot onechte, niet ter zake doende kennis van God komt, omdat God uiteindelijk niet descriptief gekend kan worden. Hij wijst godsbewijzen af, want zij redeneren vanuit menselijke probleemstellingen naar een mogelijke God, in plaats van dat zij uitgaan van de overweldigende reële ervaring van de werkelijkheid van God.<sup>113</sup> Zijn bezwaar tegen het 'argument from design', het teleologisch godsbewijs, is dat het ervan uitgaat dat iemand de wereld als geordend en vanzelfsprekend ervaart, terwijl de wereld afgrondelijk en verbazingwekkend is.<sup>114</sup>

Naast de descriptieve kennis staat de intuïtieve „knowledge by appreciation”, de „understanding”.<sup>115</sup> In het gewone kennen benoemt men stukjes van de werkelijkheid. Daardoor kan men de werkelijkheid als geheel niet kennen. Het mysterie dat aan de werkelijkheid ten grondslag ligt en dat zich aan ieder mens opdringt, wordt in een andersoortige kenacte ervaren, intuïtief en met onmiddellijke zekerheid. De kennis van het mysterie is niet descriptief maar indicatief, verwijzend van aard; de gebruikte termen zijn metaforen. Deze intuïtie verrijst uit de verwondering over de grondeloosheid van de wereld en de afgrondelijkheid van het menselijk ik. Heschel noemt deze ervaringen pre-cognitief, want zij gaan aan het benoemen vooraf. Zij moeten worden verwoord om ze aan anderen uit te leggen en hen op de werkelijkheid die wordt ervaren, te attenderen, maar zelf zijn ze niet exact te beschrijven en te begrijpen. Intussen gaat het hierbij volgens Heschel wel terdege om kennis, om iets werkelijks. God is geen menselijk gedachtenspinzel, maar werkelijkheid. God is de werkelijkheid die men niet kan denken, omdat Hij met het denken zelf, als totale act van de mens, te maken heeft; godskennis vloeit niet voort uit natuurverschijnselen, want God heeft van doen met de natuur als zodanig.<sup>116</sup>

Waar wij 'God' schrijven, moet men, als men niet meer weet dan mensen in het algemeen duidelijk kan zijn, erkennen dat men niet weet wat men ervaart. Men ervaart het mysterieuze, maar de ervaring blijft onzegbaar. Het *ineffabile* doortrekt heel Heschels spreken over God.<sup>117</sup> Ook als men op grond van bijzondere daden van de Levende iets over God kan zeggen, blijft God de Andere wiens anders-zijn niet



aan mensen wordt onthuld. In zich blijft Hij de *ineffabile*, de Onuitsprekelijke.<sup>118</sup>

Het menselijk antwoord op de ervaring van de werkelijkheid van God is het geloof (*'faith'*). Geloof is een levenshouding, het is geen overtuiging op het niveau van het normaal menselijke weten. Het reikt veel dieper en omvat heel de menselijke persoon. *'Faith'* is een bepaalde gevoeligheid voor het mysterieuze, het is inzicht in de werkelijke dimensie van de wereld, engagement en overgave.<sup>119</sup> Wie het mysterie heeft ervaren, weet zich, aldus Heschel, verantwoordelijk in het leven. Men zoekt een andere oriëntatie; men ziet de werkelijkheid in ander licht.

Tot nu toe hebben wij in algemene religieuze termen gesproken. Heschel wijst voortdurend naar ervaringen die ieder mens heeft. Op een gegeven moment komt het jodendom ter sprake. God immers is de Levende. Vanuit zichzelf kunnen mensen het *ineffabile* niet met woorden aanduiden, maar wel kan God zelf aan mensen bekend maken wat Hij openbaar wil maken. Het mysterie onttrekt zich niet altijd aan mensen; op zeldzame momenten vertrouwt het zich toe aan mensen die zijn verkozen. Mensen kunnen God niet tot uitdrukking brengen, toch brengt God zijn wil aan mensen tot uiting.<sup>120</sup> Mensen bezitten geen definitie van God, alleen ervaringen van het Wondere. Omdat God zelf zijn wil bekend maakt, kunnen zij daarover iets zeggen. Men lette erop dat Heschel in verband met openbaring niet van zelfopenbaring Gods spreekt, maar van de openbaring van Gods wil. Hij wijst de notie van zelfopenbaring af: God is en blijft *ineffabile*; Gods wezen is mensen ten enenmale verborgen. Heschel doet soms pantheïstische uitspraken: *'God'* wil zeggen de *„Togetherness of all beings in holy otherness”*, alle mensen ervaren in één mens en de hele wereld in een zandkorrel.<sup>121</sup> Maar, als wij het goed zien, het accent van wat hij wil zeggen ligt niet in een wijsgerige conceptie die men als panentheïsme zou kunnen bestempelen, maar bij het mysterie dat in en achter alle dingen verborgen ligt. Heel de werkelijkheid in alle delen en als geheel is verwonderlijk. Zo verwijst zij naar God.

Heschel relateert het belang van kennis over God en zijn daden tot het uiterste. Alle accent komt te liggen op de vrome observantie. Er zijn geen woorden nodig, schrijft hij, want het *ineffabile* in de mens — die immers zelf ook afgrondelijk is — communiceert met het *Ineffabile*.<sup>122</sup> Met deze kennis in betrokkenheid zou Heschel feitelijk willen volstaan, zo mag men o.i. zeggen. De bijbelse openbaring verstrekt geen informatie over God; de bijbel vertelt niets over God in zich; al wat hij zegt verwijst naar Zijn relaties tot de mens.<sup>123</sup> De kern van de openbaring is Gods wil voor de mens. De wil van God, die Hij aan het joodse volk kenbaar maakte, was dermate ingrijpend dat joden na Sinaï nooit meer geweest zijn als daarvoor.<sup>124</sup> De *Tora* is dermate belangrijk dat men volgens Heschel kan zeggen dat het jodendom niet, zoals andere religies, beschreven kan worden als een relatie tussen de mens en God, maar als een relatie van de mens met de *Tora* en God.<sup>125</sup> Op grond daarvan is het jodendom geheel verweven met de wetgeving. Het jodendom is een manier van denken en leven.<sup>126</sup>

Omdat deze manier van leven aan een volk is gebonden, is geloof geen individuele zaak. In het jodendom spelen herinneringen aan wat het joodse volk is overkomen een grote rol.<sup>127</sup> Geloven is gedenken, maar het is meer dan *„wonen in de schaduw van oude ideeën”*.<sup>128</sup> Heschel wil bepaald niet ontkennen dat de kennis van over-

leveringen aan de basis van het joodse leven ligt, zodat verwoordbare kennis tot de joodse traditie behoort. Maar alleen dogma's acht hij niet genoeg. 'Dogma's zijn het deel van de arme in het goddelijke. Een geloofsbelijdenis is bijna alles wat de arme heeft'.<sup>129</sup> Maar zijn dogma's dan niet noodzakelijk? 'We kunnen niet in overeenstemming zijn met de werkelijkheid van het goddelijke, uitgezonderd voor zeldzame, voorbijgaande momenten'.<sup>130</sup> Het gaat niet om de leer. Toch, al 'leeft' de overlevering niet steeds voor de gelovige, men kan er niet buiten. Men moet het geloof immers overdragen. Heschel legt alle nadruk echter op de beleving van wat men gelooft. Zo komt hij tot de volgende formulering waarmee hij de balans tussen 'faith' (geloofsvertrouwen) en geloofsinhoud ('creed') aanduidt: „A minimum of creed and a maximum of faith is the ideal synthesis”.<sup>131</sup> De geloofsinhoud is z.i. secundair; hij noemt „belief” een „afterthought”. Men probeert een „overpowering reality” in woorden te vatten.<sup>132</sup> Omdat hetgeen men wil weergeven het vermogen van menselijk begrip te boven gaat, zijn er meer formuleringen mogelijk. Heschel verbindt deze gedachte met de rol van de *haggada*. Er zijn ongetwijfeld 'waarheden' in het jodendom, maar die staan in verband met het gehele leven.<sup>133</sup> De *haggada* maakt duidelijk met welke instelling mensen de *halacha* moeten naleven.<sup>134</sup> Doordat het primaat niet bij de geloofsbelijdenis ligt, maar in het gelovig leven, is er ruimte voor verschil van inzicht. Als voorbeelden van leerverschillen binnen de joodse traditie noemt Heschel de tegenstelling tussen Sadduceeën en Farizeeën rond het begin van de gewone jaartelling over de opstanding der doden en de verhouding van Schrift en traditie; de conflicten rond de leer van Maimonides over de rol van de *halacha* en over zijn visie op engelen, profetie, wonderen, opstanding en schepping; en voorts het verzet van Gaon van Vilna tegen de chassidim.<sup>135</sup>

Samenvattend mogen wij wel stellen dat leer en overlevering een grote rol spelen in het jodendom, maar dat Heschel die rol zoveel mogelijk relativeert teneinde alle nadruk te kunnen leggen op de eigenlijke geloofsbeleving. Deze is ten nauwste verbonden met de wetsbetrachting, waarin men de nabijheid van God ervaart. De betrekkelijkheid van de godsdienstige kennis binnen het jodendom komt volgens Heschel hieruit voort dat het wezen Gods *ineffabile* is, zodat men niets over God kan zeggen dan wat Gods relatie tot mensen aangaat. God openbaart niet zichzelf maar zijn weg.

Heschel verzet zich tegen mensen die alle religie en dus ook het jodendom slechts als een voortbrengsel van de menselijke geest beschouwen en die religie daarom symbolisch uitleggen. Hij brengt tegen hen in het veld dat het jodendom letterlijk genomen wil worden.<sup>136</sup> De *halacha* wil het *echte* leven vormgeven, zoals God het wil. De kennis van God is „symbolisch *waar*”.<sup>137</sup> De symbolische duiding vloeit voort uit zijn verzet tegen objectiverend spreken over God; de kenwijze van het geloof is, zoals we al zagen, anders dan die van de zintuiglijk waarneembare werkelijkheid.

De nevenstelling van de beide kenwijzen brengt mee dat geloof en rede niet met elkaar in conflict kunnen komen. Omdat God de Schepper van de wereld is, zo schreven reeds de middeleeuwse joodse denkers, kan er geen tegenstelling bestaan tussen de openbaring en wat op grond van redelijk onderzoek uit de schepping wordt gekend.<sup>138</sup> Heschel sluit zich bij deze opvatting aan. Het geloof kan daarom nooit

dwingen om iets te aanvaarden dat tegen de rede ingaat. Rede noch geloof afzonderlijk is voldoende voor het leven: geloof zonder rede is stom; rede zonder geloof is doof.<sup>139</sup> Sommige joodse geloofsinhouden kunnen niet geheel redelijk worden verantwoord: de schepping van de mens als beeld van God, de visie op God en de visie op de geschiedenis.<sup>140</sup>

Aan deze beschouwing over kennis voegen we een korte notitie over het handelen toe. De kern van de joodse godsdienst is volgens Heschel het bewustzijn van Gods interesse in mensen, het bewustzijn van het Verbond.<sup>141</sup> God wil een rechtvaardig volk. Dit volk is geen volk van definieerders, maar van getuigen.<sup>142</sup> Het getuigenis ligt in hun leefwijze. De leefwijze moet in overeenstemming worden gebracht met het gevoel van het *ineffabile*.<sup>143</sup> Vandaar de vreugde om de wet te volbrengen. Wie de geboden, de *mitsvôt* volbrengt, vervult Gods doel met het leven en proeft zijn aanwezigheid.<sup>144</sup> Vanuit deze nadruk op de nauwe band tussen innerlijke beleving en uiterlijk gedrag, verwerpt Heschel de interpretatie van het jodendom als een wettische religie en verzet hij zich tegen de (christelijke) versmalling van geloof tot het aanvaarden van genade alleen.<sup>145</sup>

In Heschels opmerkingen over *waarheid* vinden we de vermelde accenten terug. Ten eerste, hij erkent dat het jodendom bepaalde feiten voor waar aanneemt.<sup>146</sup> Hij spreekt van de „verities” van het jodendom.<sup>147</sup> Wat men zegt moet in rapport zijn met de werkelijkheid. Ten tweede, deze waarheid kan oppervlakkig zijn en uitwendig. De toeëigening van de religieuze waarheid is geen vanzelfsprekendheid: ‘de kracht van religieuze waarheid ligt in een moment van inzicht, en zijn inhoud is eenheid of liefde. De bron en de inhoud kan met één woord worden aangeduid: transcendentie.’<sup>148</sup> Hier is de waarheid verbonden met het besef van het *ineffabile*. De in de overlevering gebruikte woorden worden getranscendeerd in de ervaring van de nabijheid Gods. Een derde dimensie krijgt het waarheidsbegrip als het tenslotte met het leven zelf wordt verbonden:

„... truth is not timeless and detached from the world but a way of living and involved in all acts of God and man. The word of God is not an object of contemplation. The word of God must become history.”<sup>149</sup>

Op deze wijze wordt de weg gebaad naar een spreken over *waarheid zijn*.<sup>150</sup>

Zo vinden we in het waarheidsbegrip terug wat eerder werd gezegd over (a) de betrekkelijkheid van de leer, (b) „knowledge by appreciation” en *ineffabiliteit* en (c) het belang van doorleefde observantie.

#### b. *Emil L. Fackenheim*

Fackenheim (geb. 1916) wordt door Seltzer getypeerd als een liberale, existentialistische theoloog.<sup>151</sup> Fackenheim was hoogleraar filosofie in Toronto, maar vestigde zich na zijn emeritaat in Jeruzalem. Het joodse land speelt een grote rol in zijn denken. In zijn filosofie van het jodendom ligt de nadruk op het joodse *zijn*. Daarom is zijn denken in het kader van ons onderzoek van betekenis. We hebben in dit hoofdstuk steeds weer gezien hoe de joodse religie verweven is met het joodse leven.

In de moderne tijd zijn er een toenemend aantal joden die zichzelf niet meer als 'religieus' beschouwen.<sup>152</sup> Het begrip religieus wordt dan al vlug opgevat als een gerichtheid op het transcendente naast het gewone leven. Immers, het jodendom verwierf in het Europa van na de Franse Revolutie een gelijke status als de andere religies, al was daar de voorwaarde aan verbonden dat joden zich op dezelfde wijze religieus zouden gaan gedragen als de anderen. Hun geloof zou náást hun bestaan als Fransman, Duitser of wat dan ook moeten staan.<sup>153</sup> Tegen de achtergrond van deze opvatting van religie — als een menselijke faculteit naast andere — valt te verstaan hoe tegenwoordig vele joden zich niet als religieus beschouwen. Intussen blijven zij wel joden. Kaplan heeft een poging gedaan om het jodendom min of meer sociologisch te duiden.<sup>154</sup> De godsdienst speelt dan een rol in het bepalen van de groepsidentiteit. Zijn visie is in het kader van ons onderzoek niet van belang. Fackenheim daarentegen duidt het jood-zijn zelf religieus. Ook het jood-zijn van geseculariseerde joden verkrijgt in zijn denken een religieuze dimensie. Fackenheim verbindt zijn gedachten over de betekenis van het jood-zijn met het overleven van en voortleven na de holocaust. De uitroeiing van de meerderheid van de Europese joden, tezamen een derde van het totale aantal joden ten tijde van de tweede wereldoorlog, vormt voor Fackenheim het centrale thema, waarmee niet alleen het joodse denken maar heel de wijsbegeerte moet zien klaar te komen. In tegenstelling tot orthodoxe joden is Fackenheim niet van mening dat het jodendom door geen gebeurtenissen na de wetgeving op de Sinaï meer geschokt kan worden. Hij wijst erop dat het in de bedoeling van de nazi's lag om de joden uit te roeien.<sup>155</sup>

Het jodendom is, zo schrijft Fackenheim, voortgekomen uit „root experiences”.<sup>156</sup> De klassieke gebeurtenissen die het jodendom hebben voortgebracht en gestempeld, zijn de uittocht uit Egypte en de verbondssluiting op de Sinaï.<sup>157</sup> Het latere jodendom is ook gestempeld door twee andere lotgevallen, de verwoesting van de tweede tempel en de diaspora: „epoch making events”. De rabbijnen vonden een antwoord op de nieuwe situatie, dat het jodendom tot in de twintigste eeuw vorm gaf.<sup>158</sup> De vierde grote, collectieve gebeurtenis die het jodendom heeft gevormd, is nu de holocaust.<sup>159</sup> Temidden van het vele onrecht in de wereld neemt de holocaust een unieke plaats in.<sup>160</sup> Meestal dient onrecht dat mensen wordt aangedaan, een doel, hoe verwerpelijk dat doel ook kan zijn. In het geval van de holocaust was er geen ander doel dan de redeloze vernietiging van de joden. De vernietiging was een doel in zichzelf geworden, waarvoor Hitler en de zijnen zelfs dringende militaire belangen opzij zetten. Het was „evil for evil's sake”.<sup>161</sup> Dit kwaad raakt christendom en wijsbegeerte. Het raakt de mensheid als geheel. Alle denken in de hegeliaanse traditie is onmogelijk geworden in deze zin dat de geschiedenis geen opgaande lijn blijkt te zijn en dat het kwaad niet kan worden 'aufgehoben' in een hoger goed. Wat door dit uitzonderlijke kwaad om het kwaad is getroffen, is het geloof in de menselijke natuur. De menselijke natuur is na Auschwitz niet wat hij daarvoor was.<sup>162</sup> Zo betekent de holocaust een diepe breuk, „a rupture”, in de joodse traditie, ja, in de geschiedenis van de mensheid als geheel. De vraag waarvoor het jodendom volgens Fackenheim nu staat, is hoe op authentiek joodse wijze deze „epoch making event” te verwerken in de verdere joodse traditie.

In de joodse traditie staat het verbond tussen God en zijn volk centraal.<sup>163</sup> God

heeft de mens nodig. De idee van het partnerschap van God en Israël is een klassieke joodse gedachte, zoals we zagen; Fackenheim houdt daaraan vast. Het jodendom is Gods bondgenoot; het maakt in deze wereld duidelijk dat God *anders* is.<sup>164</sup> Het jodendom hoeft niet zo bang te zijn voor secularisatie en 'ontmythologisering' van de godsbeelden, want het heeft de goden vanouds af aan ontmythologiseerd.<sup>165</sup> Fackenheim vraagt aandacht voor de diepte van het *haggadische* denken. Het denken in fragmenten, in korte, diepe gedachten en symbolen, reikt verder dan het systematische speculatieve denken.<sup>166</sup> De geschiedenis gaat echter verder. In de moderne tijd kan men niet volstaan met een beroep op een openbaring die eens en voor al gegeven is.<sup>167</sup> Nieuwe gebeurtenissen hebben betekenis voor het denken over God, mens en wereld. Na het grote debacle van de holocaust is de traditionele observantie niet meer het adequate antwoord dat het jodendom moet geven. Fackenheim schrijft de *Tora* niet af, maar toch wil hij het antwoord in een andere richting zoeken.<sup>168</sup> In de kabbalistische traditie vindt hij elementen die hem helpen bij de interpretatie van de holocaust. Waar de *midrashim* slechts symbolisch over God spreken, en niet aannemen dat er steeds letterlijk werkelijkheid aan hun spreken over God beantwoordt, gaat het kabbalistisch denken verder. Het zegt dat in de symbolen van de taal de werkelijkheid zelf transparant wordt. Dus als men zegt dat „de *Shechina* in ballingschap is gegaan”, dan meent men dat er bij de verwoesting van de tweede tempel werkelijk iets met God is gebeurd.<sup>169</sup> De historische gebeurtenissen hebben kosmische betekenis. Het punt waarom het Fackenheim dan vervolgens gaat, is dat het kabbalistische denken mensen een aandeel toekent in het herstel van de breuk in de geschiedenis. Er was een reëel antwoord mogelijk op de breuk, die de verwoesting van de tweede tempel in de joodse geschiedenis teweeg bracht. Fackenheim zoekt naar de mogelijkheid van een herstel van de nieuwe breuk in de (joodse) geschiedenis. Meer nog, als de breuk ook een 'breuk' in God zelf is, dan kan de mens als verbondspartner van God Hem helpen de breuk te helen. Op de kosmische betekenis van de holocaust correspondeert dus de kosmische betekenis van een eventuele heling van de schade van dit kwaad. Als de mens zo in staat is God te hulp te komen, dan is dat door de hulp van God zelf.<sup>170</sup>

Fackenheim zoekt dus naar omstandigheden die de wereld beter kunnen maken. Hij ontleent daaraan de titel van een boek: *To mend the world*.<sup>171</sup> Hij wijst de voorboden van zulk een verbetering aan in joods verzet tegen de jodenmoord en in enkele tekenen van christelijke solidariteit met de joden.<sup>172</sup> Het verzet van de slachtoffers tegen hun beulen kon de holocaust niet tegenhouden. Wel was het een teken van menselijkheid temidden van de onmenselijkheid. Zo was het een getuigenis van de waarde van de mens en tegelijk een verwijzing naar de opdracht van het joodse volk. Die opdracht is om onder de volken te getuigen dat de mens is geschapen naar het beeld van God.<sup>173</sup> Zonder God blijkt alles te kunnen en alles te mogen.<sup>174</sup> De verwijzing naar God en naar de waarde van de mens is dus een reële verbetering van de wereld. Zulk een verbetering was het effect van het verzet van joden tegen hun afslachting. Op grond van dit verzet mag men hoop hebben dat de wereld nog niet reddeloos verloren is.

De holocaust heeft betekenis voor het jodendom. In de holocaust klinkt het gebod: wees jood en blijf jood. Indien de joden geen joden blijven, maar zich bijvoorbeeld

geheel met andere volkeren vermengen, krijgt Hitler alsnog zijn zin. De Stem die in de holocaust tot het joodse volk spreekt, is geen verlossende Stem, maar alleen nog een Gebiedende.<sup>175</sup> De opdracht is dat het joodse volk als joods volk moet overleven.<sup>176</sup> Het gebod om het Leven te eren, *kiddoesh ha-chayyim*, staat nu op dezelfde hoogte als eens het gebod om de heilige Naam te eren: *kiddoesh ha-Shem*.<sup>177</sup> Het jodendom moet overleven. Aldus krijgt de uitverkiezing van Israël opnieuw inhoud. Het bestaan van de joden als joden is voor de wereld een teken dat de macht van het kwaad niet onweersproken is. In die zin is het pure bestaan van joden al een verbetering van de wereld. Daarom heeft het bestaan van joden, geseculariseerd of niet, religieuze betekenis. Fackenheim is in zijn boek op zoek naar een *religioseculiere waarheid*.<sup>178</sup> In het jodendom is het religieuze verweven met het wereldse.

Tenslotte verbindt Fackenheim deze ideeën met de staat Israël. De joodse staat waarborgt het joodse leven. Hij verwijst naar kabbalistische gedachten waarin God, de *Tora* en Israël worden geïdentificeerd. Fackenheim past deze gedachten toe op de staat (en niet alleen op het volk) Israël. Er is een mystieke eenheid tussen God en het volk Israël.<sup>179</sup> In het bestaan van de staat Israël, verrezen na de holocaust, is God op de een of andere wijze aanwezig. Daarom is er *tikkoen*, verbetering van de wereld, gelegen in het voortbestaan van de joodse staat.<sup>180</sup> God wordt in zijn bestaan geraakt door de dienst van zijn volk, dat is na de holocaust: door het voortbestaan van Israël. Fackenheim citeert met liefde een oude *midrasj*: „Gij zijt mijn getuigen, zegt de Heer — dat wil zeggen, als je Mijn getuigen bent, ben Ik God, en als je Mijn getuigen niet bent, ben Ik, als het ware, niet God”.<sup>181</sup>

Fackenheim schrijft dat hij in zijn boek *To mend the world* de transcendente dimensie niet expliciet heeft beschreven. Hij heeft slechts getracht te laten zien hoe het simpele feit van het leven van joden na de holocaust geen vanzelfsprekendheid is, maar een verwijzing naar de transcendentie inhoudt en als zodanig dienst is aan God en verbetering van de wereld. In deze zin is het waar-zijn van het jodendom — zo voegen wij daaraan nu toe — gelegen in het jood-zijn. De waarheid van het jodendom is niet een onzegbare mystieke vereniging met God; het is een geleefde waarheid in al dan niet bewuste verbondenheid met God. In die waarheid, in dat volksbestaan, spelen de berichten over de geschiedenis en het lot van joden een rol. Nieuwe indrukwekkende gebeurtenissen kunnen de traditie een wending geven.

#### § 4. Waarheid en andere religieuze tradities

Ter afronding vragen wij nu eerst naar de praktische houding van joden ten opzichte van anders-gelovigen. De praktische regeling van het leven van joden, die in de diaspora temidden van heidenen woonden, is daarom zo belangrijk, omdat de praktische voorschriften niet de joodse geloofsinhoud moesten beschermen, maar het *jood-zijn*, de onderhouding van de *Tora*. De rabbijnse wetgeving was er traditioneel op gericht om het joodse bestaan vrij te houden van vreemde smetten, met name van alle sporen van heidendom. Tal van regels in de Talmoeed maken bijvoorbeeld duidelijk op welke wijze joden met heidenen handel mogen drijven. Zij zullen geen eden aanvaarden, op joodse feestdagen niet handelen, en in het algemeen geen al te

intiem contact met heidenen hebben. Jacob Katz beschrijft hoe de Europese joden in de middeleeuwen onder druk van de omstandigheden leerden om de regels uit te leggen op een wijze die door de nieuwe situatie werd vereist. In de nieuwe omstandigheden was het moeilijk om regels te handhaven, die stamden uit een tijd waarin er veel joden in dezelfde omgeving woonden. Het was bijvoorbeeld verboden wijn te kopen van heidenen. Men mocht niet met hen onder hetzelfde dak slapen. Hoe moest men deze en andere regels in de verstrooiing in Europa toepassen? Gaandeweg leerde men de christenen niet als gewone heidenen zien.<sup>182</sup> Men wees de leer van de drieëenheid en de verering van Jezus als de Zoon van God af, maar men erkende dat christenen geen gewone heidenen met tal van afgoden zijn.<sup>183</sup> Wel bleef de verhouding tussen joden en christenen gespannen. Christenen beschouwden zich immers als de ware erfgenamen van Israël, zodat zij in theorie afwijzend moesten staan tegenover het voortbestaan van het jodendom na Jezus van Nazareth; droevig genoeg bleef het niet bij een afwijzing op het vlak van de leer. Omgekeerd waren joden overtuigd van de waarheid van het jodendom; als zij daarvoor stierven, stierven zij als getuigen van deze waarheid.<sup>184</sup> In de tijd van de Verlichting komt een andere verhouding tussen joden en christenen tot stand, zo laat Katz zien. Moses Mendelssohn stelt zich binnen het denken van zijn tijd als *mens* op, niet speciaal als jood, en hij benadert anderen ook als mens, en niet speciaal als christen. De gemeenschappelijke noemer wordt dan de algemene, redelijke, menselijke natuur.<sup>185</sup> Daarin spreekt het optimisme van de Verlichting, die niet kon bevroeden hoe irrationeel het in de verhouding tussen met name christenen en joden nog zou toegaan.

In de visie van het jodendom op andere volkeren staat het noachitisch verbond centraal. Het verbond dat God na de zondvloed met Noach sloot, geldt alle mensen. De daar door God gegeven geboden zijn voor allen verplichtend. Als een heiden de zeven geboden die God ten tijde van Noach heeft gegeven, houdt, zal hij het heil beërven. Uriël Simon beschrijft de gangbare opvatting in het kort.<sup>186</sup> Hij maakt zelf een onderscheid tussen de vraag naar aanwezigheid van heil en aanwezigheid van waarheid. Rechtvaardigen uit de volkeren hebben uitzicht op eeuwig heil. Zij bezitten de waarheid echter niet zoals joden die kennen.<sup>187</sup> Omdat het jodendom de godsdienst van een volk is, is het een particularistische, exclusieve religie. Proseliëten kunnen tot het joodse volk toetreden, maar het jodendom blijft een 'nationale religie', in tegenstelling tot boeddhisme, christendom, islam, en ook hindoeïsme.<sup>188</sup> De uitverkiezing is echter geen gemakkelijk voorrecht voor de joden. Zij dragen het 'juk van het koninkrijk', terwijl de rechtvaardigen uit de volkeren het heil al kunnen beërven door veel simpeler geboden in acht te nemen, zeven tegenover de joden zeshonderddertien.<sup>189</sup>

Het ligt voor de hand dat de houding van het jodendom ten opzichte van andere godsdiensten door de eigen geloofsinhoud wordt bepaald.<sup>190</sup> De verkiezing van Israël impliceert dat andere volkeren niet in dezelfde zin verkoren zijn en dus niet de speciale taak hebben die God aan Israël heeft gegeven. Wij zagen dat er een zekere ruimte is om religieuze stromingen die meer gelijkenis met het geloof van Israël vertonen, anders te waarderen dan religieuze tradities waarvan gebruiken en geloofsinhouden haaks staan op wat voor Israël centraal staat, de dienst aan de Ene God.

In dit hoofdstuk hebben wij gezien hoezeer het jodendom een zijnswijze is. Men is jood door geboorte. Men kan ophouden de *Tora* te onderhouden, men houdt niet op jood te zijn. Dit gegeven bepaalt de specifieke kleur van de joodse religie. Het jood-zijn betreft niet enkele facetten van het leven, nee, het tekent heel het leven. We zagen dat de onderhouding van de *Tora* binnen het orthodoxe jodendom op de voorgrond staat. Eveneens bleek dat het onderhouden van de *halacha* wordt gedragen door bepaalde geloofsvoorstellingen, met name het geloof in de dubbele openbaring op de berg Sinaï. De *halacha* is de geopenbaarde wil van God. De wel gehoorde bewering dat het jodendom geen 'leer' kent, is dus bezijden de waarheid. Wel kan men zeggen dat de leervrijheid in het jodendom groot is; er is veel speelruimte voor discussie rond de *haggada*, en ook in de *halacha* worden afwijkende meningen niet onderdrukt; tegenover afwijkend *gedrag* is men echter minder tolerant. Het is duidelijk dat geen gelovige jood eromheen kan te geloven dat God bemoeienis heeft met Israël. Ook de vragen rond de relatie tussen God en het lijden veronderstellen de bemoeienis van God met zijn volk. Kortom, er bestaat leer, al is die leer niet zo uitvoerig en systematisch beschreven als bijvoorbeeld in het christendom.

Wanneer men zegt dat het begrip *émêt* met het leven als geheel van doen heeft en niet slechts met de leer, dan heeft men in zoverre gelijk dat het jood-zijn zelf religieuze betekenis heeft en de onderhouding van de *Tora* voor de orthodoxe jood een vorm van gemeenschap met God is. Daarmee is echter niet gezegd dat joden hun geloofsinhoud niet voor waar zouden houden. Wat zij over God zeggen verschaft betrouwbare informatie omtrent God en zijn handelen in de geschiedenis, ook al beseft men de ontoereikendheid van menselijke taal om de werkelijkheid van God te beschrijven. Steeds stuiten we op kwalificaties ten aanzien van religieus taalgebruik. In de *Talmoed* zegt men regelmatig: 'Als het niet was om wat daar en daar geschreven staat, zou het onmogelijk zijn om te zeggen dat...', en dan zegt men iets waarmee men de werkelijkheid van God weliswaar niet rechtstreeks beschrijft maar er toch iets van onthult.<sup>191</sup> Maimonides achtte een groot aantal belangrijke bijbelse termen slechts beeldspraken en vergelijkingen, metaforen en allegorieën; hij beschreef de homoniemie van menselijke begrippen die op God worden toegepast. Heschel schrijft over de symbolische betekenis van religieus gebruik van taal. Overal stuit men op kwalificerende begrippen als metaforie, analoge betekenis en symboliek. Intussen is wat aldus gekend wordt de geschiedenis van God met het volk van zijn verbond. De aandacht is meestal niet gericht op God in zichzelf, maar op God in zijn relatie tot Israël. Men meent daarover ware uitspraken te kunnen doen, ook al liggen sommige zaken duidelijker dan andere.

Ook al ligt dus de nadruk op de geleefde waarheid, er is in het jodendom, met de nuanceringsen die wij hebben beschreven, ware leer. Deze ware leer dient men zich eigen te maken, zodat zij heel het leven gaat beheersen. Wat is de aard van de waarheid van deze ware leer en overlevering? Wij hebben daarover geen uitvoerige technische verhandelingen ontdekt. De *claim* echter is duidelijk: op de een of andere wijze beschrijven de verhalen wat werkelijk is geschied. Omdat de *leer* sterk op de vele facetten van de geschiedenis van God met mensen, vooral met zijn volk, is betrokken, ziet men de leerstellige overlevering niet als een systematisch geheel of leerstellig systeem.



## VI. Waarheid in de christelijke traditie

### § 1. Inleiding

#### 1.1. *Verantwoording*

In dit hoofdstuk komen enkele belangrijke opvattingen over de waarheid van de christelijke religie aan de orde. Het christendom is de grootste van de wereldreligies, met aanhangers over alle continenten. Deze wijde verbreiding van het christendom is echter een verschijnsel van de laatste eeuwen. Tot voor enkele eeuwen was het zogenaamde westerse christendom de 'spraakmakende gemeente'. Het concentreerde zich eeuwenlang in West-Azië, de landen rondom de Middellandse Zee en de rest van Europa. Met de expansie van de z.g. westerse beschaving verbreidde het christendom zich vooral in Amerika en Australië. Omdat de rooms-katholieke kerk in Rome haar centrum heeft en een centraal leergezag in principe vaststelt wat katholieken mogen (en moeten) geloven, bestaat er in de rooms-katholieke kerk een bepaalde mate van eensgezindheid. Ook in de later ontstane protestantse kerken waarborgen belijdenisgeschriften enige samenhang en overeenkomst van gedachten. Daarom achten wij het mogelijk om in § 2 net als bij de andere tradities in enkele lijnen een portret van de christelijke leer te tekenen. Om een te massief spreken over 'het christendom' tegen te gaan, zullen we enkele ontwikkelingen schetsen die ook van de christelijke traditie een bont geheel hebben gemaakt. Aan ontwikkelingen in de oosters orthodoxe kerk gaan wij vrijwel geheel voorbij: de belangrijkste leerstukken van de christelijke kerk zijn geformuleerd vòòr het schisma tussen de oosterse en de westerse kerk. In § 3 gaan we uitvoeriger op het waarheidsbegrip in. We bespreken dan eerst het waarheidsbegrip in het Nieuwe Testament, dan de invloedrijke visies van de kerkvader Augustinus, van de middeleeuwse theoloog Thomas van Aquino en de reformator Calvijn. Voor de moderne tijd richten we de aandacht op Karl Barth en Karl Rahner, vanwege hun enorme invloed in respectievelijk de protestantse en de rooms-katholieke tradities inzake het denken over de verhouding van het christendom tot andere religies. In § 4 geven we kort de standpunten ten aanzien van andere religies weer, zoals die ontwikkeld zijn door de speciale commissies voor deze kwestie van het Vaticaan en de Wereldraad van Kerken.

#### 1.2. *Christelijk geloof*

Typerend voor het christelijk geloof is de betrokkenheid op de persoon van Jezus Christus. Het christendom is uit het jodendom voortgekomen. Men meende in Jezus de bijzondere aanwezigheid van God zelf te ervaren. De boodschap van Jezus was niet meer tot het joodse volk alleen gericht, maar had — zo meende men —

universele betekenis. Uit alle volkeren konden mensen tot de kerk gaan behoren. De verkondiging van de christelijke kerk is daarom principieel tot alle mensen gericht. Het is steeds verkondiging van Gods heil voor de mensen, dat in Jezus zichtbaar is geworden — hoezeer de interpretaties van theologen uit verschillende stromingen binnen het christendom ook mogen verschillen.

De verwijzing naar Jezus is een van de redenen waarom de leer in het christendom een tamelijk belangrijke plaats inneemt. De openbaring van God is niet alleen aan de geschiedenis van het volk Israël gebonden, maar ook aan de bijzondere persoon van Christus. Voor het christendom is de openbaring niet in de eerste plaats de openbaring van Gods wil (zoals voor het jodendom), maar de openbaring van Gods onvoorwaardelijke liefde en van het aanbod van vergeving. De verwijzing naar de historische gebeurtenissen rond Christus en het geloof dat Christus in zekere zin God *is*, terwijl God tegelijk geheel anders is dan de mensen, is bepalend voor de geloofsinhoud van het christendom. In de bezinning op de vragen die daardoor werden opgeroepen, vond de formulering van het christelijke dogma plaats. Omdat Jezus de centrale plaats innam, kwam het reeds in de eerste eeuwen van het christendom tot een uitvoerige bezinning op de aard van Gods aanwezigheid in Jezus. Deze bezinning resulteerde in de oudkerkelijke dogmata over God en Christus.

De christelijke leer verwijst naar gebeurtenissen. De aard van deze gebeurtenissen is in de moderne christelijke theologie weliswaar omstreden, maar het feit ligt daar, dat de verwijzing naar Jezus van Nazareth *defining characteristic* van het christendom is. Dit heeft gevolgen voor het waarheidsbegrip binnen de christelijke traditie. De leer verwijst; dus moet de leer op de een of andere manier 'waar' zijn in de verwijzing naar wat gebeurd is. Deze verwijzing naar de historische basis van het christelijk geloof is voorwerp van langdurige bezinning. Wij hebben in hoofdstuk II terloops al op enkele momenten uit de recente discussie hierover gewezen.

### 1.3. *Ontwikkelingen in de christelijke traditie*

(a) Aan het begin van de christelijke jaartelling leefde Jezus van Nazareth, zoon van een timmerman; hij trad op als rabbi. Zijn positie binnen de joodse stromingen van zijn dagen is omstreden. In elk geval heeft men grote verwantschap met de farizeese traditie kunnen vaststellen.<sup>1</sup> De geschiedenis van Jezus en zijn volgelingen is beschreven in vier evangeliën, die samen met enkele andere geschriften het *Nieuwe Testament* vormen, een term die mede verwijst naar de joodse bijbel, die in het christendom als Oude Testament wordt aangeduid, en die eveneens tot de Heilige Schrift behoort. Volgens de evangeliën is Jezus in conflict geraakt met de leiders van het joodse volk, ten dele door zijn interpretatie van de wet, ten dele ook door zijn *claim* dat het Koninkrijk Gods in hem nabij was. Dit conflict leidde tot zijn kruisiging. Volgens het Nieuwe Testament is Jezus na drie dagen uit de dood herrezen en opgevaren naar God.

Uit de groep volgelingen ontstond de jonge kerk, die zich in betrekkelijk korte tijd over een groot deel van het Romeinse rijk verspreidde.<sup>2</sup> De christenen leefden eerst onder de wettelijke bescherming van het jodendom, dat binnen het Romeinse rijk een bepaalde vrijheid had. Later maakte het christendom zich vrijwel helemaal van het

jodendom los en heeft het meermalen zware vervolgingen moeten verduren. Reeds in de eerste eeuwen werd de christelijke geloofsinhoud in belijdenissen samengevat. Ook ontstond er bezinning op de geloofsinhoud en werd de christelijke visie verdedigd tegen polemieken van heidense denkers. Langzaam won het christendom aan kracht, totdat in 313 G.J. de keizer, Constantijn de Grote, tot het christendom overging. In de eeuwen daarna werd het Romeinse rijk langzaam aan gekerstend; in dezelfde periode taande de macht van Rome.

De verbreiding van het christendom in de Hellenistische en Romeinse werelden heeft grote gevolgen gehad voor de verdere ontwikkeling van het christendom. In de Griekse cultuur kwam het met name in aanraking met het platonistische denken, waardoor het diepgaand werd beïnvloed. De joodse betrokkenheid op het aardse leven werd veelal ondergeschikt aan het platonistische, dualistische denken, waarin het geestelijke naast en boven het materiële stond. In de Latijnse cultuur kwam het christelijk geloof in een samenleving met een strakkere organisatie. Gegeven het feit dat Rome de hoofdstad van het rijk was, verkreeg de bisschop van Rome als 'opvolger van Petrus' de voornaamste plaats onder de bisschoppen. In de Latijnse kerk kwam vooral de verzoeningsleer centraal te staan, mede op grond van een meer juridische interpretatie ervan door de kerkvader Tertullianus.

Terzijde van de kerkelijke hoofdstroom vormden zich in het christendom enthousiaste groeperingen, mensen die de nadruk legden op een spontane en vrije geloofsbeleving onder de inwerking van de Heilige Geest. Dergelijke groepen hebben de kerk in de loop van heel haar geschiedenis begeleid. Ook ontstonden de bewegingen van de monniken, die probeerden om door onthechting en een bestaan terzijde van het gewone leven, hun leven zo zondeloos als mogelijk is te leiden, uitzijnde naar het hiernamaals, en vaak tegelijk ten dienste van de medemensen.

(b) In de periode na 313 valt de grote leerontwikkeling binnen het christendom. In confrontatie met de wijsgerige tradities werd de christelijke leer uitgelegd en door-dacht. Daarbij rezen tal van vragen, aanvankelijk vooral inzake de relatie tussen God en Jezus en de Geest van God. In deze eeuwen werden de leer van de drieëenheid en later de tweenaturenleer geformuleerd. In de vierde eeuw speelden een aantal Grieks sprekende kerkvaders een grote rol. Vanaf het midden van de derde eeuw wordt de invloed van de Latijnse *patres* op het kerkelijk denken groter. Met name het denken van Augustinus († 430) stempelde de westerse christelijke theologie tot ver in de middeleeuwen, en via Luther en Calvijn ook een groot deel van de latere protestantse theologie. Tot aan de tiende eeuw duurde de kerstening van Europa. Inmiddels ontstond vanuit het Romeinse rijk in Europa de zogenaamde christelijke cultuur, het *corpus christianum*, met een grote mate van vervlochtenheid van geestelijke en godsdienstige machten. De bisschoppen waren soms in het bezit van wereldlijke macht. Zij waren niet zelden bij oorlogen betrokken. De aandacht voor het aardse leven, die wij bij de bespreking van het jodendom al leerden kennen, nam dan geheel eigen vormen aan.

(c) Na het uiteenvallen van het Romeinse rijk in een westelijk en een oostelijk deel, leidden de beide delen van de kerk in zekere mate een eigen leven. In 1054 kwam het tot een schisma tussen de oosters orthodoxe en de westerse kerk. In de orthodoxe kerk, zo kan men kortweg zeggen, staat de viering van het paasfeest centraal, zowel

in het denken als in de liturgie. De nadruk valt op de verlossing van de machten van zonde en dood door de opstanding van Christus. In de westerse kerk wordt de komst van het heil traditioneel meer gezien vanuit de verzoening tussen God en mens door Christus' dood.

(d) De vervlochtenheid van kerk en staat leidde in de reformatie vanaf 1517 tot het ontstaan van protestantse landskerken. De reformatie was, zoals het woord zegt, een reform-beweging. Men meende misstanden in de middeleeuwse kerk te moeten aanwijzen. Voor de ontwikkeling van de christelijke traditie als religieuze beweging was misschien het verzet tegen het gezag van de paus het meest in het oog springende. Theologisch was het meest centrale dat men alle gezag wilde leggen bij de bijbel en dat men veel accent gaf aan het onvermogen van de mens om mee te werken aan het verwerven van het heil, zodat de mens geheel op Gods genade was aangewezen: het *sola scriptura* en *sola gratia* van de reformatie. De reformatorische beweging, die het centrale gezag van Rome verwierp, kende geen nieuwe centrale leiding. Binnen de beweging bestaan er diverse stromingen, waarvan de Lutherse sterk door Maarten Luther (1483-1546) en de gereformeerden sterk door Johannes Calvijn (1509-1564) zijn bepaald. De Engelse kerk voerde zelfstandig een reformatie door, waarbij men het bisschopsambt behield; daarnaar heet de Engelse kerk buiten Engeland *Episcopal Church*. Uit de anglicaanse kerk kwamen in de 18e eeuw de methodisten voort. Met de verspreiding van de westerse cultuur, via het kolonialisme, over de gehele wereld werden ook de Europese kerkelijke denominaties naar andere werelddelen overgebracht.

(e) Heeft het christendom zich in de afgelopen twee eeuwen vele aanhangers verworven op andere continenten dan Europa en West-Azië, in de westerse wereld zelf nam de secularisatie sedert het begin van de twintigste eeuw sterk toe, sedert de zestiger jaren in verhoogde mate.

De grotere protestantse kerken werken samen in de Wereldraad van Kerken. Rond de helft van de leden van de bij de Wereldraad aangesloten kerken woont in niet-westerse landen. Steeds meer is er de tendens om in de niet-westerse landen het christelijk geloof met het eigen cultuurgoed te verbinden, zodat het christendom in de toekomst een nog bontere traditie kan worden dan het tot dusverre al is geweest.

## § 2. Centrale inzichten

### 2.1. *God: Schepper en Verlosser*

De inzet van het jodendom ligt bij het verbond tussen God en zijn volk, die van het christendom bij de schepping en de verlossing. God is de Schepper van hemel en aarde, zo geloven christenen met joden en moslims. Het monotheïsme is aan deze drie religies gemeen, met dien verstande dat de leer van de drieëenheid volgens joden en moslims daaraan afbreuk doet.

De klassieke drieslag van de christelijke dogmatiek is: schepping, zondeval, verlossing. Binnen de modernere theologie bestaat er wel discussie over de vraag of men God eerst kent als Schepper en van daaruit als Verlosser kan herkennen, of dat men Hem leert kennen uit de verlossing en de openbaring in Christus, om van daaruit

tot geloof in de schepping te komen.<sup>3</sup> De visie die men hierop heeft, is van invloed op de kijk op andere religies. Maar, hoe dan ook, men gelooft dat de God die door Jezus als zijn Vader wordt beleden, tevens de Schepper en Voltooier van de wereld is.

De verwijzing naar de schepping als bedoelde acte van God is fundamenteel voor de christelijke visie op de wereld. De wereld is, wat de schepping door God betreft, goed. Het bederf is niet uit God, zo leren het verhaal over de zondeval en de christelijke zondeleer. Intussen is de mens grondig bedorven en niet meer in staat om op eigen kracht het heil te verwerven.

Ter discussie staat in hoeverre het heil binnen het christendom 'werelds' gedacht kan worden. In zekere mate kunnen mensen tijdens het leven deel hebben aan het heil; dit wordt meestal gezien als vrede met God (en medemens), die 'alle verstand te boven gaat', en zich niet onmiddellijk uit de materiële omstandigheden laat aflezen. Het heil wordt meestal in verband gebracht met de eschatologische verwachting: een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, zonder tranen, waarin God alles in allen zal zijn. Deze heilsverwachting betekende in zoverre geen afwending van deze wereld dat de christelijke traditie in de *diakonie* steeds oog heeft gehad voor de noden van de armen. Tegenwoordig wordt in veel christelijke stromingen ook nadruk gelegd op de rechten van armen en misdeelden; men wijst dan op het oudtestamentisch ideaal van gerechtigheid dat onder invloed van eschatologische verwachtingen niet verloren mag gaan.

God is niet alleen de Schepper maar ook de Verlosser van de mensen. Middels de verkiezing van Israël verlost Hij mensen uit de situaties waarin zij door de zondeval zijn terechtgekomen, vol onrecht, liefdeloosheid en wetteloosheid, om hen zicht te geven op zijn heil. Echter, Israël luisterde niet; telkens dwaalde het af. Nadat God profeet na profeet heeft gezonden, zond Hij tenslotte zijn eigen zoon, Jezus Christus. Daardoor bereikte God tevens zijn doel, dat meer mensen dan de joden tot het heil kunnen komen. De plaats van het volk Israël na de opstanding van Christus is binnen de kerken in discussie. Zoals bekend hebben de joden in 'christelijke landen' meestal geleefd onder het verwijt dat zij 'de messias hebben verworpen'.

## 2.2. Jezus Christus

Volgens de christelijke uitleg van het Nieuwe Testament is Gods heil door toedoen van Jezus Christus voor alle mensen toegankelijk geworden. Ook binnen het jodendom geldt dat het heil in zekere zin niet slechts voor Israël is (vgl. V § 4). Maar volgens de christelijke traditie wordt in Jezus en in de wereldwijde prediking van het Evangelie Gods heilswil nog duidelijker openbaar dan alleen door het volksbestaan van Israël.

Waar het jodendom nadruk legde op de nabijheid en op de heiligheid van God, kent het christendom het geloof dat wie Jezus kent, God kent: 'Wie mij gezien heeft, heeft de Vader gezien'.<sup>4</sup> In die zin is Jezus de openbaring van God. Het verband tussen God en Jezus als zijn openbaring wordt zo nauw gelegd dat in het evangelie naar Johannes wordt gezegd dat Jezus de *Logos* is, het Woord waarin en waarmee God in den beginne alle dingen gemaakt heeft. In de latere logosleer zijn allerlei overeenkomsten met gedachten uit de Griekse wijsbegeerte aan te wijzen die de kerkelijke uitleg van het Evangelie eeuwenlang diepgaand hebben bepaald.<sup>5</sup> Hoe

men het verder ook heeft uitgewerkt en heeft geprobeerd het te begrijpen, de *claim* van het christendom is dat Jezus God en zijn wil openbaart. Er is zelfs een langdurige discussie of Jezus zonder de zondeval ook zou zijn gekomen, dan niet om te verlossen maar alleen om te openbaren.

In de oosters orthodoxe kerk ligt de nadruk op de verlossing van de mensen door toedoen van Jezus. Door als zondeloze mens te sterven heeft hij de zondige mensen van hun schuld en van de machten van dood en verderf in de wereld verlost. De opstanding van Jezus uit het graf is het centrale heilsfeit, met name voor de orthodoxe liturgie. Door de doop verkrijgt men deel aan dit heil.<sup>6</sup> In de westerse kerk heeft de nadruk veelal op de verzoening gelegen. Door de val van Adam en Eva was heel het menselijk geslacht in zonde gevallen en voor eeuwig veroemd.<sup>7</sup> Doordat Jezus zondeloos stierf aan het kruis en alzo de zonden van de mensen op zich nam, kan God, die niet alleen barmhartig is maar ook rechtvaardig, de mens aanvaarden en die mensen, die door geloof en doop in Jezus zijn ingelijfd, een toekomst in de hemel of op de nieuwe aarde beloven. De volgelingen van Jezus heten 'een nieuwe schepping', in die zin dat de in zonde gevallen menselijke natuur door een herstelde is vervangen; aldus legde men vaak uit dat de gelovigen 'in Christus zijn'.

Jezus openbaarde God niet alleen, maar maakte ook duidelijk wat God van mensen verwacht. Binnen het christendom is er discussie over de vraag in hoeverre de morele regels van het christendom specifiek zijn voor deze religie en of ze niet ook buiten deze religieuze traditie gekend worden. Met name wijst men tegenwoordig op het feit dat veel van wat in het Nieuwe Testament wordt gezegd, ook in het jodendom van die dagen door vele rabbi's moet zijn aanbevolen. Hoe dit ook zij, in de christelijke traditie is eeuwenlang geloofd dat de bergrede specifiek was voor de opvattingen van Jezus, ook al meende men meestal niet dat de bergrede bedoeld was om letterlijk te worden opgevolgd. Men beschouwt de *navolging* als de opdracht van christenen. Zij dienen te leven zoals hun Heer het hun voordeed. Het ideaal van naastenliefde — zelfs gelijkgesteld aan het gebod om God lief te hebben —, de oproep tot ontferming over en steun aan zwakken en armen, en tot rechtvaardigheid, behoren tot het hart van de christelijke ethiek.<sup>8</sup> Gelovigen behoren zich te 'heiligen', dat wil zeggen dat zij moeten leren leven overeenkomstig de wil van God en het voorbeeld van Christus. Deze heiliging is uitdrukking van een levende relatie tussen God en mens. Geloven is leven in vertrouwen op God.

### 2.3. Drieëenheid en tweenaturenleer

Behalve over God en Jezus spreekt de christelijke theologie ook over de Heilige Geest die op Pinksteren aan de eerste gemeente is gegeven en sedertdien op onzichtbare wijze de kerk leidt. Door de Geest is Christus in de kerk present. Het spreken over de Vader, de Zoon en de Heilige Geest gaat terug op het Nieuwe Testament.<sup>9</sup> Latere generaties probeerden te begrijpen en uit te leggen hoe Jezus en de Geest met God zijn verbonden. Zo ontstonden de leer van de drieëenheid en de tweenaturenleer.<sup>10</sup> De leer van de twee naturen van Jezus drukt uit dat Jezus tegelijk God is en mens. Hij heeft de goddelijke en de menselijke natuur. Soms werd dit zo opgevat dat Jezus de herstelde algemene menselijke natuur, de *anima generalis* was, zodat wie daarin deelt, een vernieuwd mens is. Het geloof in de maagdelijke geboorte van

Jezus uit Maria wijst op zijn goddelijke herkomst. Om uit te drukken dat Hij ook God is, stelde men dat Hij ook de goddelijke natuur bezat. Deze beide naturen zijn tot eenheid gekomen, al waren er soms geschriften waarin sommige daden en woorden van Jezus, hetzij aan de goddelijke, hetzij aan de menselijke natuur werden toegeschreven. De klassieke formulering werd gevonden op het concilie van Chalcedon (451): de beide naturen zijn ongedeeld en ongescheiden, onvermengd en onveranderd. Zo benadrukte men het onbegrijpelijke: de eenheid van de persoon van Christus en zijn echte mens- en God-zijn.

De leer van de drieëenheid brengt de eenheid van God als Vader, Zoon en Heilige Geest tot uitdrukking. Men formuleerde het zo dat er in God een onderliggende, *hypostatische*, eenheid is, terwijl God in deze drie naar buiten tredende personen bestaat. In het christendom wordt deze zienswijze als monotheïstisch beschouwd, al heeft men zowel van joodse als van moslimse zijde als bezwaar ingebracht dat zo de eenheid van God wordt geschaad.

In het hart van het christendom, immers de band van Jezus en de Geest met de ene God, en de aanwezigheid van God in Christus, bestaat er dus een mysterie, waarvan algemeen wordt gezegd dat het niet redelijk te doorgronden is. De vele discussies over argumenten voor het bestaan van God en de mogelijkheid van een redelijk 'bewijs' daarvoor, laten onaangetaast dat er volgens de christelijke traditie een geheim is verbonden aan de persoon en het werk van Christus, dat niet redelijk te begrijpen is. Redeneringen kunnen proberen om mensen rijp te maken om de laatste waarheid te ontdekken; ze kunnen de goddelijke presentie in Christus niet bewijzen, zo mag men o.i. een algemeen christelijk gevoel weergeven. Om dit geheim te aanvaarden, moeten mensen het door de verlichting van de Heilige Geest leren zien en moeten zij bereid zijn zichzelf als zondaren te beschouwen die, om meer inzicht te verwerven, op genade zijn aangewezen. Zo heeft het christendom een bepaalde leerinhoud die niet geheel redelijk te begrijpen is.

#### 2.4. *De Heilige Schrift en het leergezag*

Vele gebeurtenissen waarop het geloof volgens christenen rust, hebben zich voor de ogen van mensen afgespeeld. Om de portee van de gebeurtenissen te zien, was verlichting door de Geest van God nodig. De bijbelse geschriften bevatten de berichten van door de Geest geïnspireerde mensen. Door het zicht dat zij in geloof hadden op wat zij meemaakten, waren zij in staat aan latere generaties mee te delen wat er is gebeurd en welke betekenis het heeft. Hun uitleg van wat geschied is, staat in de christelijke theologie ter discussie als zogenaamde gemeentetheologie, waarmee men bedoelt dat de bijbelse geschriften niet slechts de 'feiten' bevatten, maar steeds ook de theologische bezinning van de eerste christelijke gemeente op dit gebeuren weergeven.<sup>11</sup>

Naar christelijke overtuiging bestaat er geen andere toegang tot de heilsfeiten dan door de Heilige Schrift. De bijbel speelt binnen de christelijke traditie een doorslaggevende rol in de kennis omtrent God.<sup>12</sup>

Omdat de bijbel tal van praktische regels voor het leven bevat, moet de Schrift telkens opnieuw worden uitgelegd. Hoe kon de bijbel gezag behouden en worden uitgelegd met oog op nieuwe omstandigheden? Na enkele eeuwen ging men ertoe

over om de eenheid van de kerk tot uitdrukking te brengen in concilies van alle, of zoveel mogelijk, bisschoppen. Men wees bepaalde opvattingen als heresie van de hand. Men probeerde iets te zeggen over wat goed christelijk was. Binnen de latere strakkere kerkelijke organisatie verkreeg de bisschop van Rome een steeds sterkere plaats. Men vroeg hem bijvoorbeeld om advies in moeilijke zaken of drong er bij hem op aan om bepaalde stappen te ondernemen. In elk geval ontwikkelde zich in de vroege middeleeuwen een bepaald gezag van de bisschop van Rome, die dan als primaat van de kerk geldt. Binnen het kader van ons onderzoek is vooral het verband tussen de paus en de kerkelijke leer van belang. In het christendom — sinds het schisma van 1054 moet men zeggen: binnen de rooms-katholieke kerk — is er een instantie gegroeid die waakt over de rechte leer en de ontwikkeling ervan. Dit leergezag berust bij de gezamenlijke bisschoppen. De groeiende macht van de paus impliceerde dat de paus in leerkwesties steeds meer zeggenschap verkreeg, een ontwikkeling die na vele eeuwen, in 1870, uiteindelijk leidde tot het dogma van de onfeilbaarheid van het leergezag van de paus in hetgeen hij officieel als leer afkondigt. Binnen de rooms-katholieke kerk bestaat er dus een leer die men (in beginsel) moet aanvaarden, of althans bereid moet zijn te aanvaarden.<sup>13</sup>

Binnen de protestantse kerken ligt dit iets anders. In de eerste eeuw na de reformatie ontstonden belijdenisgeschriften, waarin de leer werd samengevat en het geloof werd uitgedrukt. Men kende aan de synoden die de belijdenisgeschriften aanvaardden, geen leergezag toe zoals de rooms katholieke kerk kende; integendeel, men beleet uitdrukkelijk het *sola scriptura*. Maar in feite wijst ook een belijdenis-geschrift de weg waarlangs men de bijbel wil uitleggen en toepassen.<sup>14</sup> Omdat de reformatorische kerken geen strakke organisatorische eenheid kennen, ontbreekt daar echter een centraal leergezag dat bevoegd is om uit te maken wat men wel en niet moet geloven. Binnen de Wereldraad van Kerken probeert men door onderling gesprek op belangrijke punten tot gezamenlijke overtuigingen te komen. Verder is het aan de landskerken om uitspraken over hun leer te doen. Over het algemeen kennen grotere kerken veel vrijheid van leer en kleinere in veel gevallen meer eenheid in de leer.

Inzake de ontwikkelingen binnen de kerkelijke traditie staat op de achtergrond dat christenen geloven dat de Heilige Geest de kerk in de waarheid leidt. Soms zal men dit geloof verbinden met expliciete geloofsinhouden, soms vooral met ethische en praktische zaken.

### § 3. Waarheid

#### 3.1. *In het Nieuwe Testament*

Ten aanzien van het waarheidsbegrip binnen het Nieuwe Testament kan voor een deel hetzelfde worden gezegd als ten aanzien van het Oude Testament. Het Griekse woord *alètheia* wordt in meer betekenissen gebruikt. In de eerste helft van de twintigste eeuw werd het binnen het theologisch onderzoek gebruikelijk om naar het *wezen* van de waarheid te zoeken, en zo ook naar het *wezen* van het oud- en nieuwtestamentische of soms ook het 'bijbelse' waarheidsbegrip. Op de achtergrond



stonden gedachten uit de vroege fenomenologische traditie, die in de veelheid van verschijnselen het *wezen* ervan meende te kunnen schouwen.<sup>15</sup> In het bijbelse waarheidsbegrip zou het dan niet om leerstellige waarheid gaan, maar om 'waarheid als betrouwbaarheid'. Hiermee zette men zich af tegen de verbreide opvatting van waarheid als 'ware leer'. Tegenwoordig neigen velen ertoe de gedachte aan een dergelijk 'wezen' van het bijbelse waarheidsbegrip op te geven. Het zoeken naar een wezenlijke betekenis in de vele vormen van gebruik van een woord maakt plaats voor grote nadruk op de context waarin het woord telkens wordt gebruikt. Deze ontwikkeling werd bevorderd door de latere fenomenologische wijsbegeerte ofwel de hermeneutische filosofie, en door verzet van de latere Wittgenstein tegen streven naar eenheid en zijn stelling dat woorden hun betekenis hebben binnen 'taalspelen' en 'levensvormen'. Zo ziet men in het huidige onderzoek binnen de christelijke theologie weer meer aandacht voor diverse nuances in de betekenissen van het woord *alètheia* door de diverse nieuwtestamentische geschriften heen. Ook oordeelt men genuanceerder over de verhouding tussen het zogenaamde bijbelse en het zogenaamde Griekse waarheidsbegrip.

Zo wijst men erop dat de inhoud van de christelijke verkondiging in het Nieuwe Testament soms 'de waarheid' wordt genoemd. In zekere zin gaat het dan om de christelijke *leer*, zij het nog niet in een meer uitgewerkte vorm zoals we die later zullen tegenkomen.<sup>16</sup> Zoals we zagen staat in het christendom centraal dat God zich in Christus heeft geopenbaard; dus spelen overtuigingen aangaande God en Jezus een rol in het christelijk geloof. Er is een geloofsinhoud; daarvan neemt men aan dat hij waar is. De waarheid, in de zin van de rechte leer, wordt verkondigd.

Het kader waarin de geloofsinhoud staat, wordt uiteraard door die geloofsinhoud zelf bepaald. De christelijke verkondiging zelf spreekt over zonde en genade, over het werk van de Heilige Geest en de noodzaak tot levensheiliging. De leer staat dus in een ruimer kader. Zoals in het jodendom de geloofsvoorstellingen hun plaats hebben binnen het verbond tussen God en zijn volk, zo heeft ook de christelijke leer zijn plaats binnen de gemeenschap tussen God en wie in Hem geloven, een gemeenschap die door Christus mogelijk is geworden en die naar christelijke overtuiging 'in Christus' wordt gerealiseerd.<sup>17</sup> De waarheid van de leer is dus ingebed in — zo men wil — de waarheid van het leven. De notie betrouwbaarheid en vastheid, zo kenmerkend voor het Hebreeuwse *émêt*, is ook dikwijls verbonden met het Griekse woord *alètheia* in het Nieuwe Testament. Zo kan de uitdrukking 'de waarheid van God' aanduiding zijn van Gods trouw.<sup>18</sup> 'Waarheid' staat voor wat bestand heeft en voor hetgeen waarop men zich kan verlaten. Omdat de christelijke waarheid in het kader staat van het leven in gemeenschap met God, bestaat er verband tussen de geloofsinhoud en het leven.

Men heeft wel tot een tegenstelling tussen het Hebreeuwse of, ruimer, het bijbelse, en het Griekse waarheidsbegrip geconcludeerd. In zijn onderzoek naar het waarheidsbegrip heeft Vrieling laten zien dat de Griekse notie van 'onverborgene werkelijkheid' in het nieuwtestamentische 'waarheidsbegrip' is opgenomen.<sup>19</sup> In één van de vier evangeliën, dat van Johannes, heeft het waarheidsbegrip een eigen kleur gekregen. In dit evangelie en in de brieven van Johannes is sprake van 'in de waarheid zijn'.<sup>20</sup> Bedoeld is een leven in liefde, kennis en inzicht. De kennis waarom

het gaat, is dus geen zuiver theoretische kennis, maar kennis van het hart, doorleefde persoonlijke en vertrouwde kennis, zo kunnen we met gebruik van een aantal uitdrukkingen die in de christelijke traditie wijd zijn verbreid, schrijven. In feite, zo mag men m.i. zeggen, betekent de waarheid hier de gemeenschap van God en mens; de gelovige *is* daarin.<sup>21</sup> Wie daarin *is*, is overgegaan uit het rijk van donker en leugen naar het rijk van licht en waarheid. Vandaar dat ook gezegd kan worden: de waarheid zal u vrijmaken.<sup>22</sup> De waarheid is — zeker in de johanneïsche geschriften — niet als een theoretisch inzicht gedacht, dat men moet hebben om vervolgens op eigen kracht goed te kunnen handelen, maar als een werkzaam inzicht, dus geloofsinhoud en gemeenschap met God in Christus inèèn.<sup>23</sup>

Deze verbinding van kennis en realiteit treft men ook in de zogenaamde proloog van het evangelie naar Johannes, waar staat dat alle dingen door het Woord, sc. Christus, zijn geschapen. Het Woord is dan het scheppingswoord van God; dat is hetzelfde Woord dat in Christus mens werd; dat is weer identiek of althans nauw verwant aan het gepredikte woord van God. Hoe men dit in de dogmatiek ook nader uitwerkt, in elk geval heeft de waarheid hier een realiteitszijde en een kenzijde. De kennis waarom het gaat is 'relationeel'; zij bestaat in een levende relatie tussen de gelovige en God. Deze relatie bestaat; men is zich die bewust; dit laatste is het cognitieve aspect binnen de relatie.<sup>24</sup>

Omdat Christus zowel de grond van het geschapene is als de inhoud van het Evangelie, daarom kan men begrijpen waarom Hij in het evangelie naar Johannes zelf de waarheid wordt genoemd: 'Ik ben de weg, de waarheid en het leven' (Johannes 14 : 6): in Hem wordt zowel de werkelijkheid van de wereld als de werkelijkheid van God openbaar. De gemeenschap met God omvat het leven, en dus het handelen (de weg) en het weten daaromtrent. Als men zegt dat het bepalend is voor het 'christelijk waarheidsbegrip' dat Christus de waarheid is, dan kan men dit m.i. zo begrijpen dat Jezus Christus enerzijds God openbaar maakt, en anderzijds als Verlosser de mensen met God verzoent en verbindt. Vandaar dat de verkondiging van het Evangelie in het Nieuwe Testament steeds gepaard gaat met een oproep tot bekering en het aanbod van vergeving. Men kan tegenwoordig vaak lezen dat de 'christelijke waarheid' geen theorie is, maar vertrouwen op een persoon, sc. op Christus. Het komt mij voor dat men mag zeggen dat naar bijbelse voorstelling van zaken het kennen van God door toedoen van Christus niet een zuiver intellectueel kennen is, maar een doorleefd kennen dat een christelijke levenshouding en een godsdienstige beleving omvat. In het verlengde hiervan ligt dat ook het waarheidsbegrip in de context van het leven staat. Men kan zeggen dat het in het christelijk geloof gaat om de waarheid van het leven zelf, inclusief het kennen. Het duidelijkst komt dit naar voren in de notie van 'de waarheid doen' en 'in de waarheid zijn' in de johanneïsche geschriften, die, naar men aanneemt, enkele decennia later zijn geschreven dan de brieven van Paulus en de drie andere evangeliën. Tegenwoordig wordt ervoor gewaarschuwd om gedachtengoed van het ene bijbelboek in andere bijbelboeken 'in te lezen'. Zo moet men er ook met betrekking tot 'het waarheidsbegrip' in het Nieuwe Testament mee rekenen dat de diverse betekenissen die het woord *alètheia* verkrijgt, familie-overeenkomsten vertonen zonder dat men van een *wezen* van het bijbels waarheidsbegrip kan spreken. Gegeven het feit dat het woord

*alètheia* in het Nieuwe Testament in meer contexten voorkomt en dienovereenkomstig meer betekenisnuances heeft, valt het te begrijpen dat er in de latere christelijke traditie uiteenlopende accenten zijn gelegd. Toch valt m.i. te verdedigen dat het in het Nieuwe Testament bij 'waarheid' om doorleefd inzicht in persoonlijke betrokkenheid op God en zijn Rijk gaat. Uiteraard wordt daarbij een bepaalde relatie tussen het christelijk geloof en bepaalde historische gebeurtenissen verondersteld.

### 3.2. *Augustinus*

Augustinus (354-430) heeft een enorme invloed op de christelijke kerk uitgeoefend, reeds in zijn tijd, maar ook daarna. Zijn denken stempelde een groot deel van de westerse kerk in de middeleeuwen. Augustinus werd in Thagaste in Noord Afrika geboren; hij was van jongs af aan met de christelijke kerk bekend, maar raakte gedurende zijn opleiding als rhetor te Carthago onder invloed van het Manicheïsme, een dualistische wereldbeschouwing, waarin men geloofde in twee elkaar weerstrevende zijns machten, die beide materialistisch werden opgevat.<sup>25</sup> Via de sceptische filosofie kwam hij bij het platonisme terecht, dat voor hem een voorportaal bleek voor een dieper, niet-materialistisch verstaan van de bijbel. In contact met Ambrosius kwam Augustinus te Milaan tot geloof; teruggekeerd in Noord-Afrika werd hij bisschop te Hippo Regius, waar hij de meeste van zijn werken dikteerde. Hij wijst op diepe overeenkomsten tussen het platonisme en het christendom, als ook op verschillen.

De nieuwtestamentische visie op waarheid, zoals we die bij Johannes aantreffen, ligt in het hart van Augustinus' denken. Christus, als Woord waardoor God alle dingen heeft geschapen en waardoor God zich uitsprak, is de waarheid. Het eniggeboren Woord van God is de onveranderlijke waarheid. Maar ook de leer is waar: *veritas*. Ook God is de waarheid: *ubi enim inveni veritatem, ibi inveni deum meum, ipsam veritatem*.<sup>26</sup> Een ander punt waarop Augustinus veel nadruk legt, is dat de waarheid enerzijds nabij is aan de mens, maar anderzijds ten gevolge van de zonde door de mens niet wordt begrepen. Bij Augustinus krijgt de zondeleer nadrukkelijk vorm.<sup>27</sup> De hindernissen om tot kennis van de waarheid te komen, stelt hij vele malen aan de orde.

#### a. *Kenleer*

De waarheid is nabij de mens. De mens *is*, doordat hij zijn bestaan van God krijgt. Als scheepsel is de mens beperkt en veranderlijk, dus onvolmaakt en zichzelf niet genoeg.<sup>28</sup> Tot de vervulling van zijn bestaan kan de mens pas komen in relatie met God. Dit wordt door Augustinus uitgedrukt met de bekende woorden: *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*.<sup>29</sup> Door de zondeval is de mens van God vervreemd en vervallen aan wat het oog streelt en de buik aangenaam is, aan de *concupiscentia*, de begeerte.<sup>30</sup> De zonde kan worden vergeven, want Christus is de middelaar tussen God en mens: Hij heeft de zonde verzoend. Om God waarlijk te kunnen kennen, moet de relatie tussen God en mens worden hersteld en moet men leren de zondige neigingen te overwinnen.<sup>31</sup> Wij beschrijven nu enkele grondgedachten uit Augustinus' kenleer. Uit een analyse van twijfel en kennis klimt Augustinus op tot het bestaan van God.

Tegenover het verwijt van de sceptici dat men niets met zekerheid kan kennen, geeft Augustinus een analyse van de twijfel, waarin hij de mogelijkheid van zekere kennis fundeert. Wie zich vergist, bestaat: *si enim fallor, sum*.<sup>32</sup> Men kan er dus zeker van zijn dat men *is*. Augustinus is van mening dat de *rede* het hoogste in de mens is. Hij leidt dit af uit een analyse van zintuiglijke kennis. De zintuigen spelen een rol bij het kennen van de dingen; toch is het niet het oor of het oog dat kent, want men kent door waarnemingen te combineren. De kennis ligt dus in een *sensus interior*, een innerlijke zin.<sup>33</sup> Over de juistheid van hetgeen men denkt waar te nemen beslist de rede. De rede zelf erkent eveneens een norm: boven de rede staat de waarheid die onze rede beoordeelt. De waarheid is algemeengeldig; mensen komen tot dezelfde inzichten. Hoe is dat mogelijk? De waarheid, zo luidt het antwoord, is aan de mensen gegeven; de eeuwige waarheden zijn transcendent en transsubjektief. Zo vindt de rede in de analyse van de rede zelf iets in het bewustzijn dat haar te boven gaat, een absolutum, eeuwig en onveranderlijk.<sup>34</sup> Wij zien hoe Augustinus het eeuwige, opgevat als het onveranderlijke, als het echte zijnde beschouwt. Veelheid en samengesteldheid betekent veranderlijkheid. Daarom moet het transcendente één zijn, ondeelbaar en onveranderlijk. Zo komt Augustinus ertoe om het absolutum dat in de analyse van het kennen wordt gevonden, God te noemen. Het Hoogste is God. Hij beoordeelt alle dingen. Zo geeft Augustinus, schrijft Böhner-Gilson, voor het eerst in de geschiedenis der westerse wijsbegeerte, een godsbewijs vanuit het bestaan van het kennend subjeet.<sup>35</sup>

We gaan nog even terug naar de kennis van samengestelde dingen. De kennis van de dingen als dingen komt niet uit het gehoor of oog voort, zo hoorden we al. De mens bestaat uit lichaam en ziel. De ondervinding van de dingen als ding behoort aan de ziel. Hoe komt de ziel tot kennis? Augustinus onderscheidt een dubbel licht, met behulp waarvan men waarneemt, t.w. een lichamelijk licht dat door onze ogen wordt waargenomen en een licht met behulp waarvan onze ogen het lichamelijke schouwen. Er is dus een objekt, dat men ziet, en een kenmiddel (het licht) met behulp waarvan men ziet. Het kenvermogen berust op een zuiver geestelijk licht dat uit de ziel stamt. Met behulp daarvan kan men samengestelde zaken, zoals bijvoorbeeld een gedicht, leren onderscheiden.<sup>36</sup>

Augustinus onderscheidt de *ratio inferior* en de *ratio superior*. De *ratio inferior* kent de lichamelijke beelden die in de geest aanwezig zijn. De *ratio superior* staat in relatie tot de eeuwige redenen en is zo in staat de dingen te beoordelen die door de zintuigen tot de geest komen, als ook de redenen te zien met behulp waarvan de geest oordelen velt.<sup>37</sup>

Het bovenstaande geldt van de kennis in het algemeen. Nu kan men niet van alle dingen kennis verwerven door middel van zintuiglijke waarneming. Op deze wijze kan men wel een groot deel van de werkelijkheid maar niet heel de werkelijkheid leren kennen. De doordenking van wat men waarneemt verschaft bijvoorbeeld geen kennis van de geschiedenis of van de opstanding van het lichaam. Daarin inzicht te hebben is het voorrecht van de engelen en van bepaalde mensen die, door de Heilige Geest verlicht, onderkennen wat zal geschieden.<sup>38</sup>

Op grond van deze overwegingen geeft Augustinus een plaats aan kennis op grond van *autoriteit*. Een betrouwbare getuige is een bron van geldige kennis.<sup>39</sup> In het

verlengde hiervan ligt dan uiteraard dat Augustinus de Heilige Schrift de bron acht waaruit men kennis inzake de opstanding, omtrent Christus en de rechtvaardiging van de mens ontvangt. Gegeven het belang van de kennis die men uit de Schriften kan verwerven, acht Augustinus de wetenschap op grond van de Schrift van groot belang.<sup>40</sup>

Door redelijke doordinking is het volgens Augustinus mogelijk om hetgeen de Schrift zegt, niet alleen te geloven maar ook te begrijpen. De aanvaarding van het Evangelie gaat aan het begrip ervan vooraf (*credo ut intelligam*).<sup>41</sup> Werkelijk begrip ervan is slechts mogelijk voor wie Gods geboden bewaart en een rein hart heeft.<sup>42</sup> Groenewoud wijst erop dat de voornaamste vraag voor Augustinus na zijn bekering niet meer is of er kennis van God mogelijk is, maar waarom de Waarheid in feite niet wordt gevonden.<sup>43</sup> Als in andere religieuze kenleren vinden we hier een sterk accent op de hinderpalen die mensen belemmeren om de waarheid te vinden (en te zoeken). Men moet deze nadruk op het kennen niet intellectualistisch verstaan. Omdat het denken onder de norm van de waarheid staat, is het denken met God verbonden. Er bestaat een nauw, onmiddellijk verband tussen het kennen en God. Indien men tot bewuste godskennis komt, leeft men in relatie tot God. God kennen, wil bij Augustinus zeggen in contact zijn met de Waarheid, God ontmoeten, schrijft Groenewoud.<sup>44</sup>

#### b. *Waarheid*

Na een omschrijving van wat bedrieglijk is, komt Augustinus in *De vera religione* tot de volgende definitie van waarheid: 'Indien wij eenmaal als klaarblijkelijk hebben aanvaard, dat de bedrieglijkheid datgene is, waardoor het niet-zijnde gehouden wordt voor iets dat is, dan begrijpen wij, dat *de waarheid datgene is, wat het zijnde laat zien*'.<sup>45</sup> In wat volgt leggen wij deze definitie van waarheid uit.

Voor het verstaan van Augustinus' waarheidsbegrip is het noodzakelijk om te bedenken dat hij de zijns- en de kenleer verbindt. Als in de platonistische wijsbegeerte is bij Augustinus het Hoogste het Ene, het werkelijk Zijnde; z.i. is de Waarheid Eén. Het verband tussen Waarheid, Zijn en Eenheid kunnen we als volgt inzien. Alle dingen zijn aan verandering onderhevig, schrijft Augustinus; ze bestaan uit delen die hun eigen plaatsen hebben. Als men een ding meent waar te nemen, ziet men strikt genomen niet een ding, maar ontvangt men een hoeveelheid indrukken die men als eenheid, als één ding, begrijpt.<sup>46</sup> Men ziet de eenheid dus met de geest.<sup>47</sup> Feitelijk bereikt echter geen lichaam, dat men waarneemt, die eenheid helemaal. Zelfs het allerschoonste lichaam kan de nagestreefde eenheid niet helemaal verwirkelijken, want het heeft delen, die onvermijdelijk op meer dan één plaats zijn. Dus, wie een voorwerp als eenheid kent, beoordeelt zijn waarneming naar het *begrip* van de eenheid. Men 'ziet' die eenheid met de geest. Maar waar zien wij de eenheid, vraagt Augustinus? Zij is, wat de ruimtelijke plaats betreft, nergens; wat haar macht betreft, overal.<sup>48</sup> Omdat en voorzover de dingen iets van de Eenheid hebben, verwijzen zij naar hetgeen hoogste Eenheid heeft en is.<sup>49</sup> Zij delen ten dele in het zijn van die Eenheid: in zoverre *zijn* zij waarlijk. Augustinus verbindt eenheid, zijn en waarheid; de maatstaf van het denken is de waarheid; de waarheid is het Ene waardoor alles wat *is*, bestaat.

Men moet proberen de Waarheid te kennen, d.i. hetgeen waarnaar alle dingen worden beoordeeld, dus de Hoogste Eenheid, die alles in eenvoudigheid te boven

gaat.<sup>50</sup> Dit Hoogste ligt dus niet in samengestelde dingen. Men kan het niet 'uiteen leggen' in verwoordingen, want die zijn samengesteld. Daarom is menselijke 'waarheid' verwijzend van aard. Zo komt Augustinus tot de omschrijving van *waarheid* als *wat het zijnde laat zien*.<sup>51</sup> Wat laat het zijnde, het echt Zijnde zien? Ten eerste Christus; ten tweede, in afgeleide zin, dingen en woorden. Christus is aan de 'enige Eenheid, de bron en het beginsel van alle bestaande eenheid zozeer gelijk, dat Hij Haar volkomen verwerkelijkt en Hetzelfde is. Dit is de Waarheid, het Woord, dat in den beginne was, het Woord, dat God bij God is'.<sup>52</sup> Christus is de Waarheid, het Zijn, gelijk aan de Vader, de Eenheid in Wie alle dingen zijn geschapen, in Wie alle dingen hun bestaan hebben, in Wie zij goed gekend worden.<sup>53</sup>

Omdat alle dingen hun bestaan — hun echte zijn — in Christus hebben, kunnen zij in zekere mate *waar* zijn: 'Alle dingen kunnen op die Eenheid gelijkend worden genoemd, in zoverre zij zijn, want in dezelfde mate zijn zij ook waar'.<sup>54</sup> God is het onveranderlijk zijnde. Zijn naam is: *ego sum qui sum*.<sup>55</sup> Christus is de waarheid over God, waarin God zich heeft uitgedrukt.<sup>56</sup>

God *is*. De mensen zijn; de mate waarin de mensen echt, waar, zijn, hangt ervan af in hoeverre zij met God zijn. Wie met God zijn, hebben immers inzicht verkregen in de wet Gods, waarnaar alle dingen beoordeeld moeten worden.<sup>57</sup> 'Met God echter is men, wanneer men een gelouterd inzicht heeft en met een algehele liefde datgene wat men inzien ook bemint'.<sup>58</sup> Reine zielen kunnen kennis verwerven van de eeuwige wet en de dingen zien zoals zij zijn.<sup>59</sup>

Augustinus spreekt dus over Jezus Christus als de Waarheid in wie God wordt gekend. Hij spreekt over mensen die deelhebben aan de waarheid van Christus. Daarnaast handelt hij uiteraard ook over ware uitspraken, zoals in deze *belijdenis*: 'Waar is immers, Heer, dat Gij gemaakt hebt hemel en aarde'.<sup>60</sup> Deze uitspraak is waar in die zin dat hij 'zijnde laat zien'. Maar deze uitspraak is niet zonder meer toegankelijk. Inzicht in 'de waarheid' vereist zedelijke groei en geloof in Christus. De waarheid van proposities — zo moet men m.i. zeggen — verwijst voor Augustinus naar de Waarheid zelf, Christus, die laat zien wie voluit *is*.

We zagen ook dat de mens in alle kennen, van welke dingen dan ook, is aangewezen op het licht der waarheid. Voor de kennis van Christus als de Waarheid is men van de Heilige Schrift afhankelijk. Deze kennis kan men zich slechts eigen maken als men zich tot God, die zonden vergeeft, bekeert en als men leeft zoals God wil. De diepste waarheid van het geloof gaat samen met liefde tot God.

### 3.3. Thomas van Aquino

Thomas van Aquino (1224-1274) heeft het denken van de westerse kerk blijvend beïnvloed. Uit Italiaanse adel afkomstig werkte hij onder andere te Parijs en te Rome. Hij maakte kennis met de geschriften van Aristoteles.<sup>61</sup> Was het platonisme van grote invloed op Augustinus en de augustiniaanse theologie, bij Thomas wordt deze lijn van denken verbonden met de aristotelische benadering van de werkelijkheid.<sup>62</sup> Wellicht door een minder bewogen leven dan Augustinus is Thomas' kijk op het leven optimistischer, schrijven Böhner en Gilson, en geeft hij een hoger schatting van de intellectuele vermogens van de mens dan Augustinus.<sup>63</sup>

Men moet onderscheiden tussen 'de echte Thomas', zoals hij in de moderne interpretaties wordt gezien, en de Thomas zoals de kerkelijke traditie hem eeuwenlang heeft gelezen. De meest invloedrijke Thomas-interpretator, Cajetanus (1469-1534), liet, naar huidige commentaren zeggen, het platonistische element in Thomas' denken onderbelicht, dat is de gedachte dat al het zijnde *is*, doordat het participeert aan het Zijn dat God geeft (en is). De nadruk lag op het vermogen van de menselijke rede om door analyse van de causale samenhangen in de natuur redelijk inzicht te verwerven in het bestaan van God en ook in het geschapen-zijn van de wereld. De schepping in de *tijd* is — als bij Maimonides — een geloofsartikel.<sup>64</sup>

Een tweedeling in de godskennis werd vaak als het meest kenmerkend voor de thomistische filosofie beschouwd. (1) Door middel van redelijke analyse kan men vanuit de zintuiglijk waarneembare wereld tot het bestaan van God als Schepper concluderen. (2) Voor de kennis van God als Vader, Zoon en Heilige Geest en dus ook voor de kennis omtrent Jezus, zijn kruisiging en opstanding, is men op de Heilige Schrift aangewezen. Straks zullen wij zien dat Thomas nog een derde vorm van godskennis onderscheidt; voor het moment laten we het bij deze tweedeling. Deze tweeledige weg tot de algehele kennis van God correspondeert op een — omstreden — 'duplex ordo' in de antropologie. In het thomistische denken, zoals het door Cajetanus is beïnvloed, wordt in de mens onderscheiden tussen het natuurlijke en het bovennatuurlijke.<sup>65</sup> Alle dingen vonden volgens Thomas hun vervulling in het bereiken van het doel waarop zij zijn gericht. Welnu, in de interpretatie van Cajetanus is het natuurlijke einddoel van de mens de godskennis die uit de geschapen dingen kan worden verkregen.<sup>66</sup> Alleen indien God in genade aan de mens ook een bovennatuurlijk vermogen toevoegt, is het — dan bereikbare — einddoel van de mens de zaligmakende *visio Dei*, de aanschouwing Gods.

Volgens de thomistische schooltheologie en -filosofie bestaat er dus tweeërlei godskennis: natuurlijke en bovennatuurlijke, dus kennis Gods op grond van de rede en kennis Gods op grond van openbaring en genade. In de twintigste eeuw is er een tendens waar te nemen om de 'natuur' en de 'bovennatuur' van de mens meer op elkaar te betrekken. Men verbindt dit met hernieuwde studie van Thomas zelf, waarbij men een nauwere relatie tussen de mens en de *visio Dei beatifica* meent te bespeuren dan in de schoolfilosofie was aangenomen. Men meent dat de verbanden bij Thomas ingewikkelder liggen dan eeuwenlang is gedacht.<sup>67</sup> Thomas meent dat na de zondeval het ultieme geluk van de mens, de *visio Dei*, niet zonder meer bereikbaar is. Na de zondeval is de mens toch mens gebleven; in verband daarmee spreekt Thomas van de menselijke natuur. Van deze natuurlijke mens moet gezegd dat hij is toegelegd op een einddoel (de kennis van God).<sup>68</sup> Het natuurlijke verlangen van de mens naar de vervulling van dit doel is geen ijdel verlangen; het bestaan van God kan in principe met het intellect worden ingezien.<sup>69</sup> Echter, de *visio Dei* blijft voor de natuurlijke mens onbereikbaar en is dus *bovennatuurlijk* geluk, waarin men niet alleen weet dat God is, maar ook wie Hij *in se* is. De ultieme zaligmakende kennis ligt zodoende buiten het bereik van de 'natuurlijke' rede. Voor de diepere, echte godskennis behoeft men genade en openbaring. We gaan nu achtereenvolgens iets dieper in op de kenleer en het waarheidsbegrip van Thomas.

Bij het verwerven van kennis zoekt de mens naar de vaste, noodzakelijke orde der dingen; het gaat om kennis van de *rationis eorum quae videntur secundum sensum* (de redenen van wat door de zintuigen wordt waargenomen).<sup>70</sup> *Omne scibile est ex necessitate* (al wat men kan weten, is op grond van noodzakelijkheid).<sup>71</sup> Thomas is daarin een leerling van de Griekse filosofen: het permanente, noodzakelijke is het eigenlijke. Kennis is dus ook geen kennis van de vele verschijnselen in hun bijzonderheid, maar kennis van structuren en *oorzaken*. Anders dan in de platoonse filosofie zoekt Thomas — met Aristoteles — het vaste niet in *ideeën*, ideale zijnden, gelegen achter de zichtbare werkelijkheid, maar in de noodzakelijke orde in de dingen. Het onderzoek van de dingen moet doordringen tot de oorzaken — uiteindelijk tot de Eerste Oorzaak — om zo het ontstaan, bewegen en bewogen worden te begrijpen.<sup>72</sup> Aldus leidt redelijk onderzoek tot kennis van de natuur als *creatuur*, als schepping. Thomas geeft vijf wegen, *viae*, aan, die de rede tot de conclusie dwingen dat God bestaat. Zij verwijzen op meer manieren naar God, als de Eerste Beweger, Noodzakelijk Zijnde, Hoogste Zijn en Doelsteller. Eén van de bewijzen is gebaseerd op de verschillende graden van volmaaktheid in de geschapen werkelijkheid die op het volkomen zijn van God wijzen.<sup>73</sup> In dit laatste bewijs spreekt meer de participatieleer van de platoonse traditie dan de aristotelische analyse van de oorzaken.<sup>74</sup> Langs deze ‘wegen’ kan de mens op redelijke wijze tot het bestaan van God concluderen. Thomas gaat uit van de harmonie van rede en geloof. Daarom verbindt hij de algemeen menselijke, redelijke analyse van de dingen zoals ze zich aan de rede voordoen, met wat de openbaring over de schepping zegt. In heel zijn denken verbindt Thomas een beschouwing van de dingen als natuur met die als creatuur, schrijft Aertsen in zijn studie over de denkweg van Thomas.<sup>75</sup>

Kennis neemt voor Thomas een grote plaats in. Kennis impliceert namelijk een relatie tot het gekende; het *kennen* van de dingen houdt een verandering van het verstand onder invloed van het gekende in.<sup>76</sup> Het verstand is niet zomaar een functie van de mens, het is zijn wezen: ‘Datgene, waardoor de mens mens is, is z’n intellect’.<sup>77</sup> De menselijke ziel, zelf onbepaald, streeft van nature naar de *habitus* der *scientia* als zijn volkomenheid. Kennen is als zodanig een goed: het is de vervulling van de menselijke aanleg. Dit zoeken naar de kennis van de oorzaken, en uiteindelijk van de Eerste Oorzaak, wordt volgens Aertsen bepaald door het denkkader van het antieke *theoria*-ideaal, waarin het steeds gaat om de beschouwing van wat de dingen *in zichzelf* zijn.<sup>78</sup> Het verstand past zich aan de dingen aan; het is ontvankelijk voor de orde van de dingen: ‘De volkomenheid die de mens begeert, is dat in zijn ziel de orde der oorzaken ingeschreven wordt. Deze perfectie kan ook als *scientia veritatis* (...) gekarakteriseerd worden’, schrijft Aertsen.<sup>79</sup> In deze kennis komt de mens dus tot de vervulling van zijn bestaan. Dat geldt in bijzondere zin van de godskennis.

Langs vijf ‘wegen’ wordt de mens door zijn rede naar God verwezen, zo zagen we. In de kennis van God kent de mens Hem die zowel Oorsprong als Doel van alle dingen is.<sup>80</sup> Ook God zelf kent, op zijn wijze. Daarom is God, die de volkomen kennis niet heeft maar *is*, de waarheid.<sup>81</sup> Zijn kennis is de *Logos*, Christus. In het menselijk kennen heeft de kennende deel aan de Waarheid. Volkomen kennen is het doel waarop de mens is toegelegd. Daarom is de Waarheid het ultieme doel van het universum.<sup>82</sup> De kennis van God als de Waarheid is als het doel waarop de mens is



toegelegd als zodanig gelukzalig; in het kennen is de kenner immers met de Gekende verbonden.<sup>83</sup> We gaan nu nader in op Thomas' waarheidsbegrip.

De bekende definitie, die Thomas van waarheid geeft, luidt: *adaequatio rei et intellectus*.<sup>84</sup> In de kennis kent men het gekende; het waarheidsbegrip voegt aan het gekende iets toe, te weten de relatie *adequatio* (of *conformitas* of *convenientia*). Waarheid is altijd een betrekking tussen denken en werkelijkheid.<sup>85</sup> Deze relatie bestaat hierin dat er een verinnerlijking van het ding, sc. als gekend ding, plaats vindt.<sup>86</sup> In het oordeel is het zijnde manifest. De *plaats* van de waarheid is het woord, allereerst het innerlijke woord.<sup>87</sup> Het voorwerp van kennen heeft een eigen bestaan buiten de kenner en zijn kennis, en blijft door die kennis onaangeraakt.<sup>88</sup> De kennis berust op de werkelijkheid en de kenbaarheid van het gekende.<sup>89</sup> Kennis staat in relatie tot het voorwerp van kennis; het voorwerp staat niet in relatie tot de kennis. De waarheid van de dingen wordt echter slechts in de menselijke kennis manifest.<sup>90</sup> De dingen kunnen alleen gekend worden als ze *kenbaar* zijn. Dat zijn ze alleen als hun zijn conformeerbaar is aan het intellect.<sup>91</sup> Als in het feitelijke voorwerp dat men kent, de *vorm* van dat voorwerp is gerealiseerd, is het kenbaar; Aertsen noemt dat de cognitieve onverborgenheid van het ding.<sup>92</sup> De mogelijkheid van menselijke kennis van de dingen hangt af van de vormen of beginselen van de dingen.

De idee van de te realiseren vorm verwijst naar God. Men kan de dingen niet geïsoleerd bezien. In zichzelf *zijn* de dingen niet. In de middeleeuwen is het steeds het streven van de franciscaanse augustiniaanse theologie geweest om in de wereld de sporen van de Schepper aan te wijzen. Aertsen wijst er op dat men hier overeenkomstige lijnen van denken bij Thomas vindt.<sup>93</sup> In zichzelf zijn de dingen duisternis, eerder niet-zijn dan zijn: *si consideretur sine hoc quod ab alio habet, est nihil et tenebra et falsitas*.<sup>94</sup> In zichzelf hebben de dingen geen zijn en waarheid. Hun waarheid is geschapen: *veritas rei est aliquid creatum*.<sup>95</sup> De dingen zijn, omdat ze door God gekend zijn. Zij zijn voor mensen kenbaar dankzij hun gelijkvormigheid met hun Beginsel. Zo blijkt de waarheid van de dingen in de ideeën van God te liggen, zoals het 'weten' van de kunstenaar de maat is waaraan de voorwerpen die hij maakt, moeten voldoen.<sup>96</sup> De waarheid van de dingen wordt zodoende herleid tot de *veritas mensurans*, de maat-gevende Waarheid, dat wil zeggen de bron van alwat waar is: God.<sup>97</sup> De betrekking tot God is wezenlijk voor de waarheid van de dingen. Door deelhebbing aan Gods originele waarheid bestaat het ware. Het zijnde en de waarheid hebben dus dezelfde bron, God die de Waarheid en het Zijn is.<sup>98</sup>

God is het ultieme doel waarnaar al het creatuurlijke zich beweegt.<sup>99</sup> Daarom geldt van de mens, als kennend wezen, dat 'alleen de beschouwing van God, die de waarheid *per essentiam* is, ... volkomen gelukkig (maakt)', schrijft Aertsen.<sup>100</sup> De volkomenheid van de mens, waarnaar hij streeft, is de assimilatie aan God door de wezenskennis van God.<sup>101</sup>

De relatie tussen God en mens heeft ook betekenis voor het menselijk gedrag: de goddelijke majesteit wekt vrees voor God; men komt tot werken der dankbaarheid; het weten dat God alle dingen ten goede leidt, wekt tot geduld in tegenspoed; het weten van Gods doel verplicht tot een verantwoordelijk omgaan met de creatuur; inzicht in de waardigheid van de mens vloeit voort uit het weten dat God alles omwille van de mens heeft gemaakt.<sup>102</sup>

Niet alle dingen kunnen aan de rede duidelijk zijn. Uit de openbaring weet de gelovige dat de wereld door God in de *tijd* geschapen is, een kennis die men zo in de Griekse filosofie niet vindt.<sup>103</sup> Zonder de openbaring was deze kennis onmogelijk. Door de openbaring is de godskennis ook toegankelijk voor wie niet tot redelijke analyse in staat zijn. Aertsen citeert het volgende woord van Thomas: 'Geen enkele wijsgeer kon voor de komst van Christus met al zijn inspanning evenveel over God en de dingen noodzakelijk voor het eeuwig leven weten als na de komst van Christus een oud vrouwtje weet door haar geloof'!<sup>104</sup>

De menselijke kennis van het goddelijke is feitelijk drievoudig.<sup>105</sup> Ten eerste, door redelijke analyse van het geschapene komt de mens tot kennis van God. Ten tweede, in zijn goedheid openbaart God de goddelijke waarheid die het intellect te boven gaat. De theologie doordenkt deze waarheid. Ten derde, als de menselijke geest wordt verheven tot inzicht in het geopenbaarde, wordt de eerste waarheid *gekend*, 'niet als geloofd maar gezien'.<sup>106</sup> Zo verbindt Thomas redelijke kennis en geloof. Thomas ziet de zalige *visio Dei* in de eerste plaats als een schouwen van het wezen van de godheid, een *visio Dei per essentiam*.<sup>107</sup> De nadruk die Thomas op het denken, op de theoretische kennis heeft gelegd, is in heel de westerse kerk van zeer grote invloed geweest, zowel in de middeleeuwen als in het latere protestantisme en met name ook in de opleving van het thomistische denken, het Neo-Thomisme, aan het einde van de 19e en het begin van de 20e eeuw.

Samenvattend kunnen wij stellen dat de kern van Thomas' waarheidsbegrip, voorzover het menselijke, met name religieuze kennis betreft, is (1) dat in de ware kennis een volstrekte overeenstemming bestaat tussen kennis en gekende, (2) dat er door de kennis een relatie ontstaat tussen kenner en gekende, die (3) voor wat de kennis van God betreft uiteindelijk resulteert in een deelhebbing aan God, de *visio beatifica Dei*. Hiermee is tegelijk duidelijk dat de intellectuele kennis voor Thomas (zo goed als voor Maimonides) wezenlijk is voor de mens.

### 3.4. Johannes Calvijn

Johannes Calvijn (1509-1564), geboren in Noord Frankrijk, was een van de voor-  
mannen van de Reformatie.<sup>108</sup> Hij werkte hoofdzakelijk in Genève. Calvijn heeft een groot deel van de reformatorische theologie eeuwenlang geïnspireerd door zijn *Christianae Religionis Institutio* (1536), die hij in de loop van zijn leven zeer uitbreidde tot de laatste editie van 1559, die het grondleggende werk van de gereformeerd/hervormde kerken werd. Daarnaast zijn ook de bijbelcommentaren van Calvijn van veel invloed geweest.

De reformatie begon in 1517 met een optreden van Luther te Wittenberg waarbij hij een aantal gebruiken en opvattingen in de katholieke kerk van zijn dagen aan de kaak stelde. Luthers optreden vond weerklank bij anderen; het leidde tot een confrontatie met het pauselijk gezag, en uiteindelijk tot een grote afscheidingsbeweging uit de rooms katholieke kerk. Het protestantisme zelf kent vele stromingen, zoals de luthersen, de dopersen, de calvinisten of gereformeerden en de Engelse Kerk. Op het moment vormt de 'reformed family' met ongeveer 70 miljoen leden de

grootste onder de tradities die uit de reformatie zijn voortgekomen. Dat is naast Calvijns systematische uiteenzetting van de geloofsleer een tweede reden om in het kader van onze studie aandacht aan zijn denken te besteden.

De reformatie bepleitte een concentratie op de boodschap van de bijbel. Men wenste een zuivering van de laat-middeleeuwse kerk, zowel wat de leer als wat de kerkelijke gebruiken en structuren betreft. De katholieke kerk kende aan de kerkelijke traditie een gezagvolle plaats toe in de uitleg van de bijbel en de inrichting van de kerk. Uiteindelijk had dit geresulteerd in een aantal opvattingen die in de ogen van de reformatoren niet strookten met de inhoud van de bijbel. Zelf trachtten zij een geloofsleer en kerkinrichting te ontwikkelen die in overeenstemming was met de bijbel.<sup>109</sup> Alle geldige kennis over God en de geschapen werkelijkheid moest men, naar hun oordeel, aan de Heilige Schrift ontlelen. Het formele criterium van de reformatorische theologie was zodoende het *sola scriptura*.<sup>110</sup> Men wilde zich houden aan hetgeen geschreven staat en daaraan af- noch toedoen. Inhoudelijk is de kern van het reformatorische belijden het *solus Christus*: zowel het heil als de godskennis verwerft men feitelijk uitsluitend op grond van Gods openbaring in Jezus Christus.<sup>111</sup>

Calvijn erkent in principe tweeërlei vorm van openbaring, ten eerste een algemeen menselijke en ten tweede een bijzondere, christelijke.<sup>112</sup> Alle mensen hebben volgens Calvijn een *sensus divinitatis*, dat is een besef dat er een God is.<sup>113</sup> Dit besef is volgens Calvijn algemeen menselijk. Het is met het mens-zijn gegeven. Daarmee correspondeert dat het geschapene als zodanig ervan getuigt dat de wereld *opus Dei* is.<sup>114</sup> Het geschapene en de loop der dingen betuigen het bestaan van God en de leiding van God. Echter, zij betuigen dit wel feitelijk, maar niet steeds effectief. Door de zondeval wordt de betekenis die men aan de feiten kan aflezen, niet gezien, tenzij mensen God eerst hebben leren kennen uit de andere vorm van de openbaring, de Heilige Schrift.<sup>115</sup>

De bijzondere openbaring is Jezus Christus in wie God zichzelf aan mensen bekend gemaakt heeft en in wie Hij mensen met zich heeft verzoend.<sup>116</sup> Om zich aan mensen bekend te maken heeft God in de geschiedenis van Israël gehandeld, in het bijzonder in Jezus. In de bijbel heeft God het waarheidsgetrouwe bericht dienaangaande gegeven. Daarom vindt men de kennis van God in de bijbel.<sup>117</sup> De Heilige Schrift is daarom, zoals vermeld, norm en criterium voor alle kennis van het geloof.<sup>118</sup> Deze kennis betreft God. Op dit punt verzet Calvijn zich scherp tegen wijsgerige speculatie over het wezen van God.<sup>119</sup>

De godskennis waarom het gaat, is geen speculatieve kennis van het wezen van God. Een dergelijke kennis is voor de mens niet alleen onbereikbaar, omdat zijn verstand daarvoor niet toereikend is — het streven ernaar is ook oneerbiedig, omdat de mens zich moet houden aan wat God zelf heeft willen openbaren. Wat God in de Schrift heeft bekend gemaakt, betreft God in zijn verhouding tot mensen. De kennis van God is steeds kennis van de Schepper en de Verlosser. Deze godskennis slaat onmiddellijk op de mens terug.<sup>120</sup> Calvijn begint de *Institutie* dan ook met de volgende woorden: 'Nagenoeg de ganse hoofdinhoud van onze wijsheid, die verdient voor de ware en hechte wijsheid gehouden te worden, bestaat uit twee delen, de kennis van God en de kennis van onszelf'.<sup>121</sup> De kennis van God als Schepper en

Verlosser is correlaat met de kennis van de zonde en de begenadiging van de mens. De kennis van God als Schepper en Bestuurder van alle dingen heeft diepe betekenis voor de mens. Men kan, schrijft Calvijn, 'gemakkelijk inzien, dat het toppunt van alle ellende gelegen is in het niet kennen der voorzienigheid; maar dat het hoogste geluk gelegen is daarin, dat men haar kent'.<sup>122</sup>

Het geloof is voor Calvijn de kennis van wat God in de Schrift zegt, die men zich — door toedoen van de Heilige Geest — heeft eigen gemaakt.<sup>123</sup> Vaak heeft men in de geschiedenis van de kerk de verhouding van geloof en kennis vanuit het augustijniaanse *credo ut intelligam* bepaald; veelal werd de kennis als het hoogste gezien. Calvijn staat in deze traditie; hij legt er alle nadruk op dat de aanvankelijke kennis dient uit te monden in geloofskennis.<sup>124</sup> Het gaat Calvijn om levende kennis van God, zoals ook uit zijn omschrijving van geloof blijkt: 'het is een vaste en zekere kennis van Gods welwillendheid jegens ons, welke gegrond op de waarheid van zijn genadige belofte in Christus, door de Heilige Geest aan ons verstand wordt geopenbaard en in ons hart wordt verzegeld'.<sup>125</sup>

Het geloof rust dus op een stand van zaken, op Gods openbaring en belofte. Daarom acht Calvijn de gezonde leer van groot belang.<sup>126</sup> Zuivere theoretische kennis is echter niet voldoende; als kennis van God alleen 'leer' blijft, blijkt dat men feitelijk niet goed weet wie God is. Het is onmogelijk, schrijft Calvijn, om God te kennen zonder op Hem te gaan vertrouwen. Kennen is volgens Calvijn een activiteit van de hele mens; daarom is het niet zuiver intellectueel, maar verbonden met vertrouwen, liefde en eerbied.<sup>127</sup>

Hoewel Calvijn, bij mijn weten, in de *Institutie* niet specifiek op het waarheidsbegrip ingaat, kunnen wij concluderen dat de *ware kennis* van God bij Calvijn persoonlijk betrokken kennis is, die de levensheiliging enerzijds veronderstelt en anderzijds stimuleert.<sup>128</sup> Tot de godvrezende kennis komt men door de genade van God, de werking van zijn Geest middels de Heilige Schrift en de kerkelijke prediking.<sup>129</sup> God kennen wil zeggen leven in relatie tot God. Zoals God zich in Christus openbaart en de mens met zich verzoent, zo zijn ook in de menselijke kennis kennen en heil verweven.

Het *semen religionis* (zaad van de religie) of ook de *sensus divinitatis* moge volgens Calvijn dan algemeen menselijk zijn, tot werkelijke godskennis komt het alleen door genade en door de openbaring in Christus. De vele godsdienstige stromingen laten volgens Calvijn zien hoezeer mensen de waarheid in ongerechtigheid ten onder houden.<sup>130</sup> Het zijn geen andere vormen van (goede) godskennis; het is verkeerde en gecorrumpeerde kennis van God. Men verdraait de waarheid. Het verstand van de mens zelf is corrupt geworden ten gevolge van de zondeval. Slechts indien het verstand door genade wordt hersteld, is een mens in staat zijn denkvermogen ten goede aan te wenden — althans indien men zich houdt aan hetgeen geschreven staat. Dat mensen die niet in God geloven of Hem althans niet recht kennen, tot goede daden en in het algemeen tot rechte inzichten kunnen komen, schrijft Calvijn toe aan de genadige werking van Gods Geest onder mensen.<sup>131</sup>

### 3.5. Karl Barth

De Zwitserse gereformeerde theoloog Karl Barth (1886-1968) heeft door zijn vele

geschriften in met name de reformatische theologie grote invloed uitgeoefend. Het thema van de *Kirchliche Dogmatik* is de prioriteit van Gods Woord en Gods genade boven alle initiatief van de mens.<sup>132</sup> Barth werkt deze gedachte uiterst consequent uit. Tijdens zijn studie en gedurende de eerste jaren van zijn predikantschap stond Barth onder invloed van de liberale theologie. Langzaam rijpte bij hem het besef dat deze vorm van christelijk denken niet in staat is waarlijk het radikale Woord van God te prediken. Blijvend staan de verworvenheden van de liberale theologie bij Barth onder kritiek: zowel het belang dat men aan het historisch-kritisch onderzoek hecht voor het verstaan van het Woord van God, als de pogingen om het geloof in algemeen menselijke termen te verantwoorden.<sup>133</sup> Barth wijst dit alles als onkritisch van de hand. Men moet Barths werk uit de dertiger jaren ook verstaan vanuit zijn verzet tegen het nationaal socialisme. Hij was een van de drijvende krachten achter de *Barmer Thesen*, een verklaring van een minderheidsgroepering in de *Evangelische Kirche*, waarmee men zich in 1934 kritisch opstelde tegenover de collaboratie van de kerkleiding met het nationaal socialisme.<sup>134</sup> Van hieruit kan men begrijpen dat Barth zich uiterst fel keerde tegen alle pogingen om bepaalde aspecten van het menselijk bestaan of bepaalde historische figuren of stromingen in verband te brengen met Gods werk in de wereld. Te gemakkelijk wezen de 'Deutsche Christen' Gods hand aan in de geschiedenis van Duitsland. Barth vreesde dat men in zijn zoeken naar zogenaamde aanknopingspunten voor de openbaring in de menselijke ervaring, bepaalde ervaringen als het ware heilig zou verklaren, zodat deze ervarings-elementen zouden kunnen gaan bepalen wat men al dan niet wilde geloven.<sup>135</sup> Het is Barths streven de mens alle vastigheid uit handen te slaan, totdat hij met lege handen voor het aangezicht van God staat en alleen nog maar luistert naar het Woord van God. Dit streven vindt men terug in Barths beschouwingen over de *leer* en de *religie*.

Barths kritiek treft ook de kerk zelf. Hij kritiseert niet alleen de levensbeschouwing van wie menen op eigen kracht gelukkig en goed te kunnen worden, maar ook die stromingen in de kerk die menen bepaalde fundamentele waarheden te kunnen bezitten. Elke theologie, die meent de waarheid in de vorm van juiste geloofsartikelen te bezitten, wijst Barth af.<sup>136</sup> De waarheid is voor hem geen ware leer, zoals we nog nader zullen zien. We zullen ook zien dat Barth zich zeer scherp tegen religies uitspreekt. Maar zijn kritiek richt zich het meest nadrukkelijk tegen het christendom als religie.<sup>137</sup> Hij verzet zich dus niet alleen tegen de liberale, maar ook tegen de orthodoxe theologie. Vandaar dat men het denken van Barth soms als neo-orthodox bestempelt: hij wijst met alle nadruk die maar mogelijk is op de prioriteit van de openbaring, zonder de leerstelligheid en rechtzinnigheid van de orthodoxe gereformeerde theologie geheel te onderschrijven. In de theologie van na de tweede wereldoorlog verkreeg Barth grote invloed in protestantse kring. Zijn denken over waarheid en religie kan echter niet representatief worden genoemd voor het protestantisme. Omdat Barth wel als de grootste niet-rooms katholieke theoloog van de twintigste eeuw beschouwd mag worden, verdient zijn denken toch een plaats in ons overzicht.

Barths visie op religie vloeit voort uit zijn beschouwing van de menselijke afhankelijkheid van Gods Woord. In de *Kirchliche Dogmatik*, waarin in het eerste

deel ook zijn bekendste beschouwing over *religie* voorkomt, staat centraal dat de mens, gezien op zichzelf, zonder God, niet in staat is tot enig goeds, en dat God vergevend en genadig is, zoals wij weten uit het leven en werk van Jezus Christus, het levende Woord van God.<sup>138</sup> Theologie is voor Barth theologie van het Woord van God. De term Woord van God slaat, ten eerste, op Jezus Christus, in wie Hij onder de mensen woonde en zich met hen verzoende. Ten tweede slaat de term Woord van God op de bijbel als het boek waarin Jezus Christus de kerk tegemoet treedt. Ten derde duidt de term Woord van God op de prediking van de kerk.<sup>139</sup> In deze drieslag is duidelijk dat het er bij Barth uiteindelijk om gaat dat het Woord van God verkondigd wordt als een concreet Woord dat mensen persoonlijk treft in de situatie waarin zij verkeren. Door de verlichting van de Heilige Geest kan het geschieden dat een bepaald schriftwoord door God wordt gebruikt en zo het Woord wordt dat Hij zelf spreekt tot een bepaald persoon. Het Woord van God is, als het wordt gehoord, steeds een *verbum concretissimum*.<sup>140</sup> De mens, die door dat Woord wordt getroffen, weet zich zondaar en beseft dat men met lege handen voor Gods aangezicht staat. Op grond van het Woord van God, dat de zondaar aanneemt, diens zonden vergeeft en rechtvaardigt, gaat de mens enigszins conform het Evangelie leven. De heiliging van het leven is uiteraard uiterst belangrijk, maar ook hiervan geldt volgens Barth dat de mens door zijn werken nimmer verdiensten voor zichzelf vergaart. Als iemand doet wat goed is, dan door de genade van God. Zo legt Barth consequent alle nadruk op de blijvende prioriteit van de genade. God heeft de wereld, het licht en het leven geschapen vanuit de duisternis en 'das Nichts'. Hij blijft zijn schepping trouw en geeft haar dagelijks het bestaan: *creatio continua*. Zo blijft Hij ook bij de mensen die Hij heeft gekozen om hen te begenadigen en hen zijn Woord te doen horen: *electio continua*, of, beter: Gods trouw en geduld.<sup>141</sup>

Gods Woord treft zondaren. Het komt 'senkrecht von oben', als een nieuw geluid, als een nieuwe kracht in het leven waarop door de mens op geen enkele manier wordt geanticipeerd.<sup>142</sup> Jezus wordt geboren zonder dat de maagd Maria actie had ondernomen. Mensen bereiden de plaats die het Woord van God zal innemen, niet voor. God zelf schept de ruimte waar Hij zich doet kennen en waar zijn Woord wordt gehoord. Mensen moeten leven van het horen van vergeving. Heiliging van het leven houdt dus niet een zekere voorbereiding op het heil in. Het heil bestaat louter en alleen in het leven uit vergeving en genade.<sup>143</sup>

In latere delen van de *Kirchliche Dogmatik* spreekt Barth soms van bepaalde 'lichten' die op sommige plaatsen in deze duistere wereld opflitsen.<sup>144</sup> Dan schijnt hij een positiever waardering van sommige personen, inzichten en gebeurtenissen mogelijk te maken. In deze geest spreekt men van Barths 'Lichterlehre'. Men bedenke daarbij echter dat deze nuanceringen minder invloed hebben uitgeoefend dan de 'radikale Barth' van de eerste delen van de *Kirchliche Dogmatik*. In relatie met de thematiek die ons in deze studie bezig houdt, moet vooral worden gewezen op de invloed die Barths denken verkreeg in het denken van de protestantse kerken over de zending. De lijn van Barths werk naar de christelijke zending loopt met name over een studie van Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World* (1938).<sup>145</sup> In dit werk geeft Kraemer een min of meer barthiaanse benadering van andere religies en beschrijft hij welke taak de christelijke kerk z.i. heeft in de

verkondiging van het Woord Gods onder de aanhangers van andere religies. Kraemer heeft zijn visie in latere werken gepreciseerd en genuanceerd, maar zijn eerste grote studie is nog steeds een voorbeeld van een barthiaanse benadering van andere religies vanuit het christendom.<sup>146</sup>

Welke plaats geeft Barth aan de christelijke leer? Hij spreekt op twee manieren over het *dogma*. Ten eerste omschrijft hij dogma als 'die kirchliche Verkündigung, sofern sie mit der Bibel als dem Worte Gottes wirklich übereinstimmt'.<sup>147</sup> Met deze omschrijving verkeert Barth in de nabijheid van de traditionele christelijke opvattingen. Maar, zoals we al zagen, Barth is zeer kritisch tegenover wat de mens meent te weten over God. Wie iets weet, staat niet meer met lege handen. Vanuit Barths hameren op dit inzicht kunnen we een tweede omschrijving van dogma begrijpen, die we op dezelfde bladzijden tegenkomen als de eerste. Nu is dogma niet een inhoudelijk maar een 'Beziehungsbegriff'. Het duidt op de relatie tussen de kerkelijke verkondiging en het Woord van God dat in de Heilige Schrift wordt betuigd, nader op de *overeenstemming* daarmee.<sup>148</sup> Dogma in deze zin omvat volgens Barth alle dogmata; het begrip wijst op de absolute waarheid, op de volmaakte kennis van Gods Woord in het eschaton. Mensen kennen de leer van de kerk, leerstellingen of dogmata; zij intenderen de volle waarheid. De volle, absolute waarheid is God zelf in zijn openbaring, Jezus Christus. Zo is dogma een eschatologisch begrip. Wat Barth over dogma schrijft komt overeen met hetgeen hij over waarheid opmerkt. De 'waarheid van het christendom' bestaat niet in een kerkelijke leer of godsdienstige organisatie die in zichzelf waar zou zijn. Kenmerkend voor Barths visie is deze uitspraak:

'Die einzige und über alles entscheidende Frage, die an die christliche Religion bzw. an ihre Anhänger und Vertreter hinsichtlich ihrer Wahrheit gestellt ist, ist diese: wer und was sind sie in ihrer nackten Wirklichkeit, so wie sie vor dem alles durchdringenden Auge Gottes stehen?'<sup>149</sup>

Ook de leer is slechts 'waar' als zij deze betrekking tot God tot stand brengt. Barth noemt het christendom de enige ware religie. Het is dat alleen omdat en voorzover God het zelf waar-maakt en recht-vaardigt.<sup>150</sup> 'Was ist Wahrheit, wenn es nicht dieses göttliche Ja ist?'<sup>151</sup> De christelijke leer is maar in een heel beperkte zin van het woord 'waar'. De leer of de verkondiging van de kerk wordt door God gebruikt om de mens te rechtvaardigen; daarin bestaat de eigenlijke waarheid. Omdat God de christelijke religie zo gebruikt en verkiest, daarom kan het christelijk geloof de ware religie heten. Dit wordt nimmer een kwaliteit die het christendom *heeft* of die met algemeen menselijke maatstaven kan worden vastgesteld.<sup>152</sup>

'Religion als Unglaube' luidt het opschrift van de paragraaf die Barth wijdt aan de verhouding van het christelijk geloof tot andere religies.<sup>153</sup> Alle religie is ongeloof, luidt zijn stelling. Dat geldt van de andere religieuze tradities; het geldt met meer ernst nog van de christelijke godsdienst; in zichzelf is het christendom geen ware religie. Het wordt dat slechts in de naam van Jezus Christus, als God zijn Woord tot mensen spreekt.<sup>154</sup> Men kan dit verder niet verdedigen of uitleggen in algemeen menselijke termen.<sup>155</sup> Zelfs de meest hoogstaande uitingen van cultuur en religie zijn werken van zondige mensen die proberen hun eigen heil te verwerkelijken en zich daartoe godenbeelden scheppen.<sup>156</sup> Zo kunnen wij de samenvattende stelling begrijpen die Barth schreef boven zijn paragraaf over 'Gods openbaring als op- en ver-heffing van de religie':

‘Gottes Offenbarung in der Ausgiessung des Heiligen Geistes ist die richtende, aber auch versöhnende Gegenwart Gottes in der Welt menschlicher Religion, das heisst in dem Bereich der Versuche des Menschen, sich vor einem eigensinnig und eigenmächtig entworfenen Bilde Gottes selber zu rechtfertigen und zu heiligen. Die Kirche ist insofern die Stätte der wahren Religion, als sie durch Gnade von Gnade lebt’.<sup>157</sup>

Deze visie heeft zeer veel invloed gehad in protestantse zendingskringen. In de volgende paragraaf komen we op de visie op andere religies, zoals ontwikkeld binnen de Wereldraad van Kerken, terug. Eerst richten we onze aandacht nu op een rooms-katholieke theoloog, Rahner, wiens visie in katholieke kring grote invloed heeft gehad.

### 3.6. *Karl Rahner*

Karl Rahner (1904-1984) is een van de meest invloedrijke rooms-katholieke theologen van onze tijd. Hij nam gedachten van Thomas op, gaf ze een andere interpretatie dan in de katholieke ‘school-theologie’ gebruikelijk was en verbond ze met de geest van het Tweede Vaticaans Concilie: het *aggiornamento*, het zoeken naar aansluiting met de eigen tijd.<sup>158</sup> Twee van de themata waarmee Rahner zich uitvoerig heeft beziggehouden zijn de verhouding tussen natuur en genade en, in verband daarmee, de beoordeling van de waarde van andere religieuze tradities vanuit het christelijk geloof. Daaraan schenken wij aandacht. Daarna gaan we in op zijn visie op de waarde van geloofskennis. Op voorhand geven we een korte typering van Rahners visie op de christelijke leer. Hij stelt dat het christendom meer nog dan andere religies aanspraak maakt op absolute waarheid.<sup>159</sup> Tevens legt Rahner grote nadruk op het inzicht dat Gods aktiviteit in de wereld gericht is op het behoud van alle mensen. Hij geeft de volgende typering van het christendom:

‘Christentum ist das ausdrückliche und gesellschaftlich („kirchlich“) verfasste Bekenntnis dazu, dass das absolute Geheimnis, das in und über unserem Dasein unausweichlich waltet und Gott genannt wird, als vergebend und vergöttlichend sich uns in der Geschichte des freien Geistes mitteilt und dass diese Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus geschichtlich und irreversibel siegreich in Erscheinung tritt’.<sup>160</sup>

Hiermee is naar de mening van Rahner het beslissende over het christelijk geloof gezegd. We herkennen in deze omschrijving de rol van de kerkelijke gemeenschap, het element van de leer en belijdenis, de nabijheid van de Schepper en schepsel, het werk van de Heilige Geest in kerk en wereld en de bijzondere openbaring van God in het hoogtepunt van zijn genadevolle toewending naar deze wereld in Jezus Christus. In zijn heilvolle en genadige nabijheid blijft God het geheimenis waarvoor de mens zich onvermijdelijk geplaatst ziet. De mens die positief op deze aanwezigheid Gods ingaat, kent God, maar kan nimmer in zuiver voldoening gevende uitspraken zeggen wie God is; het geheimenis Gods overstijgt de menselijke mogelijkheden van kennen en benoemen.<sup>161</sup> De mens heeft echter een eigen verantwoordelijkheid; men kan God afwijzen.<sup>162</sup> Rahner benadrukt dat Gods genade geen automatisme is. Het is vrije genade, die God goedgunstig schenkt. Daarom acht Rahner het nodig om van de natuur van de mens te spreken, onafhankelijk van Gods vrije genade.<sup>163</sup> Ook zonder de genade te hebben verkregen, is de mens verantwoordelijk.



Feitelijk is het echter zo dat God zich elk mens genadevol toewendt, of de mens zich dit realiseert of niet. Rahner doelt hiermee op iets algemeen menselijks; hij drukt dit uit door van een existentieel, een structureel kenmerk van het menselijk bestaan te spreken.<sup>164</sup> Het is echter geen existentieel van de natuurlijke mens. Daarom spreekt Rahner van een bovennatuurlijk existentieel kenmerk van het menselijk bestaan; een bovennatuurlijke existentieel. De genadevolle toewending van God tot de mens in het algemeen is dus een feit. Het menselijk antwoord op deze genade Gods is echter geen algemeen menselijk feit. Vanuit de mens gezien biedt deze genade van God de mogelijkheid tot een heilvol en verantwoord menselijk bestaan binnen de lichtkring van Gods genade. Omdat het menselijk bestaan slechts onder aanvaarding van Gods genade vervuld kan worden, spreekt Rahner van de *entelechie* in ieders levensgeschiedenis ofwel de *finaliteit* van de mens: de mens is, dankzij Gods genade, gericht op de onmiddellijke gemeenschap met God:

‘Unbeschadet ihrer Uebernatürlichkeit und Ungeschuldetheit kann sie durchaus als ein dauerndes, immer und überall gegebenes *Existential* des Menschen, der Menschheit und ihrer Geschichte gedacht werden, als bleibend gegebene Möglichkeit eines heilshaften Verhältnisses der Freiheit zu Gott, als innerste *Entelechie* der Geschichte des einzelnen und der Menschheit im ganze, in der die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes an die Welt ungeschuldet doch die letzte Finalität und Dynamik der Welt und der Weltgeschichte ist, gleichgültig ob die menschliche Freiheit des je einzelnen diese innerste Entelechie annimmt oder sich gegen sie versperrt’.<sup>165</sup>

Rahner vat dit begenadigd zijn van de mens op als bovennatuurlijke heilsgeschiedenis en als openbaringsgeschiedenis. De mens is, dankzij onverschuldigde genade, voorwerp van Gods openbaring. In Rahners visie is genade: God Zelf in zijn relatie tot de mens, schrijft Vandervelde.<sup>166</sup> God maakt zich dus feitelijk aan de mens bekend, al beseft de mens dit misschien niet. De schepping wordt vervuld in vrije goddelijke zelfmededeling in grondeloze Liefde. De relatie tussen Schepper en schepsel is een onuitwisbaar element in de structuur van de werkelijkheid.<sup>167</sup>

De mens is toegelegd op de vervulling van zijn aanleg. De transcendentie van de mens houdt in dat de mens gekenmerkt wordt door een apriorische verwachtingsstructuur; men is in het leven immers gericht op een vervulling van het bestaan die nog te wachten staat.<sup>168</sup> Rahner spreekt in verband daarmee van de zoekende anticipatie van de mens, die immers gericht is op de heilbrenger, nader, op de absolute heilbrenger.<sup>169</sup> Deze God heeft zich op bijzondere, onovertreffbare wijze kenbaar gemaakt in de menselijke geschiedenis, namelijk in Jezus Christus, ‘die endgültige, unwiderrufliche, von Gott selbst her sich durchsetzende Selbstzusage Gottes an die Welt und ihre Geschichte’.<sup>170</sup> De mogelijkheid en de wenselijkheid om de openbaring van het Woord van God dat is vlees geworden als zodanig te herkennen, berust op de vervulling van de toelg van de mens zoals die met de bovennatuurlijke existentieel is omschreven.<sup>171</sup> De kerkelijke verkondiging treft niet een mens die voor het eerst met de werkelijkheid waarover de verkondiging spreekt, in aanraking komt, maar is een toespraak die datgene tot bewustzijn brengt, dat altijd al onuitdrukkelijk als werkelijk gegeven, als genade aanwezig was.<sup>172</sup>

Van hieruit komt Rahner tot zijn visie op het zogenaamde anonieme christendom. Hij ontwikkelt deze visie nadrukkelijk vanaf christelijk standpunt. Het is een apriorisch standpunt; hij geeft een visie op niet-christenen zoals hij die begrepen acht in de

christelijke leer.<sup>173</sup> Zijn uitgangspunt is de leer van de kerk. Sedert het Tweede Vaticanum erkent de kerk dat Gods heil zich uitstrekt tot niet-christenen.<sup>174</sup> Dit is het eerste gezichtspunt waarvan Rahner uitgaat: Gods universele heilswil.<sup>175</sup> Er is echter ook een andere leerstelling van de kerk, te weten de oude regel dat er buiten de kerk geen heil is: *extra ecclesia nulla salus*.<sup>176</sup> Soms wijst Rahner ook wel op een andere kerkelijke stelling, sc. dat het geloof een voorwaarde is om deel te verkrijgen aan het heil.<sup>177</sup> De mens moet positief ingaan op Gods stilzwijgende maar werkzame aanbod van genade. De combinatie van deze twee inzichten (1. Gods universele heilsaanbod; 2. de noodzaak van geloof en behoren tot de kerk) brengt Rahner tot zijn these dat zeer vele mensen in feite geloof kennen en als christen mogen worden beschouwd, al weten zij dit zelf niet. Hij omschrijft anoniem christelijk geloof als volgt:

‘Unter „anonymem Glauben“ wird ein Glaube verstanden, der einerseits heilsnotwendig und heilswirksam ist (unter den sonstigen Voraussetzungen, die zur Rechtfertigung und zum endgültigen Heil notwendig sind: Hoffnung und Liebe zu Gott und dem Nächsten), und der andererseits ohne explizite (begriffliche und verbale, also gegenständlich objektivierte) Beziehung des Bewusstseins auf die alt- und (oder) neutestamentliche Offenbarung von Jesus Christus und ohne explizite Beziehung auf Gott (durch einen gegenständlichen Begriff von Gott) geschieht’.<sup>178</sup>

Het heil, dat in Christus definitief is verschenen, is dus reeds werkelijkheid onder mensen die er geen weet van hebben.<sup>179</sup> Het heil komt onder meer tot uiting in verantwoord leven en naastenliefde.<sup>180</sup> Iemands zedelijkheid krijgt mede onder invloed van iemands tijd en cultuur vorm. De transcendentale gerichtheid van een mens wordt altijd bemiddeld door historische, culturele gedaanten van zedelijkheid en religie of levensbeschouwing.<sup>181</sup>

De term anoniem christendom houdt voor Rahner dus geen automatisme in. Niet ieder mens is een (al dan niet anonieme) christen. Dit is volgens Rahner afhankelijk van de vrije keuze die de mens moet maken om het hem aangeboden heil te aanvaarden. Deze aanvaarding heeft de vorm van een aanvaarding van de zedelijkheid<sup>182</sup>, of, als wij Rahner goed verstaan, van het zoekend, anticiperend karakter van het menselijk bestaan. Men aanvaardt, met andere woorden, de finaliteit, die met het mens-zijn gegeven is.

Men kan begrijpen dat Rahner vanuit deze visie in staat is de waarde van vele elementen in de andere religieuze tradities ruimhartig te erkennen. Zij zijn niet vrij van gebreken. Illegitiem is een religie slechts als het gebrek er wezenlijk aan gebonden is.<sup>183</sup> Deze waardering voor de andere religieuze tradities strekt zich niet alleen uit tot die stromingen die het bestaan van God of een hogere macht erkennen. Ook de atheïst kan, ofschoon hij het bestaan van God expliciet ontkent, impliciet de finaliteit van zijn bestaan en de genade die hem boven het zuiver natuurlijke verheft, aanvaarden.<sup>184</sup>

Zolang een mens niet op adequate wijze met de prediking van het christendom in aanraking is gekomen, kan hij een anoniem christen zijn.<sup>185</sup> Tot het moment van een adequate confrontatie met de christelijke leer kan men de waarde van andere levensbeschouwingen voor mensen erkennen.<sup>186</sup> In de historische en culturele situatie, waarin zij leven, zijn zij, naar Rahners mening, bemiddelaars van echte heilsakten.<sup>187</sup> Indien men echter op adequate wijze met het christendom is geconfronteerd,

maar het afwijst en ook de stem van zijn geweten niet volgt, is deze afwijzing 'schuldhaft'.<sup>188</sup>

Voor Rahners visie op *religieuze kennis* zijn, als ik het goed zie, twee dingen bepalend: 1) het gegeven dat de werkelijkheid Gods een geheimenis is, dat door mensen nooit geheel kan worden gekend of zuiver kan worden benoemd<sup>189</sup>; 2) het gegeven dat de menselijke kennis naar zijn aard dualistisch is: de kennis is reflexief en onmiddellijk, sc. bij 'zichzelf' (kenner) en bij het andere (gekende).<sup>190</sup> Hiermee hangt samen dat de kennis historisch en cultureel bepaald is.<sup>191</sup> De verwoording is nooit de zaak zelf. Mensen kennen de dingen door ze te benoemen. Inzake de visie op de werkelijkheid gaan volgens Rahner kennen en willen samen; daarom is geloofskennis meer dan alleen theoretisch.<sup>192</sup>

Geloof is een fundamenteel gegeven in het menselijk bestaan, dat heel het leven bepaalt.<sup>193</sup> Het geloof omvat een intellectueel moment.<sup>194</sup> Binnen de christelijke traditie wordt er kennis overgedragen. Wat is de aard en de waarde van deze kennis?

Het christendom, schrijft Rahner, is eigenlijk geen 'slot van de waarheid' met zeer vele vertrekken die men alle moet bewonen om 'in de waarheid te zijn'. Het is, integendeel, de ene opening die uit alle bijzondere waarheden (en dwalingen) in de Waarheid voert, dat wil zeggen: in de *ene* Onbegrijpelijkheid van God.<sup>195</sup> De waarheid aangaande Jezus Christus is de vervulling van de transcendentale aanleg van de mens, maar de werkelijkheid Gods in Jezus overstijgt het menselijk begrip. De diepste band met de ene Waarheid overstijgt dus de expliciete menselijke kennis. De expliciete geloofskennis wordt gedragen door het oeververtrouwen.<sup>196</sup> Dit oeververtrouwen is de kern van het religieuze geloof, maar het is er nooit sec, nooit zonder de meningen en verwoordingen over bijzonderheden.<sup>197</sup> De genade bewerkt het oeververtrouwen in de mens.<sup>198</sup> In dit oeververtrouwen ligt ook de geloofszekerheid verankerd. De zekerheid die men over bepaalde leerstukken heeft, is afgeleid van deze diepste zekerheid, meent Rahner.<sup>199</sup> De diepste zekerheid wordt in genade gegeven; genade brengt de bevestiging van zichzelf met zich.<sup>200</sup> Het is noodzakelijk om geloof zo ver als mogelijk is te verantwoorden; de zekerheid hangt ten diepste echter niet van de verantwoording af, maar van de genade en het oeververtrouwen.<sup>201</sup>

Op deze wijze relateert Rahner het belang van de christelijke leer enigszins. Bepaalde leerstellingen van de christelijke kerk zijn echter van centrale betekenis en moeten door allen die met de christelijke verkondiging bekend worden, worden aanvaard. Rahner sluit zich, met enkele kanttekeningen, aan bij een uitspraak van het Tweede Vaticaans Concilie over de hiërarchie der waarheden.<sup>202</sup> Aldus erkent hij dat niet alle leerstellingen van de kerk — en van de bijbel — op eenzelfde wijze gezag toekomt. Bepaalde inzichten zijn echter essentieel voor het christelijk geloof. De kerk leert die; inzake deze ware uitspraken is de kerk onfeilbaar.<sup>203</sup> Maar naast deze inzichten, die door de christenen als onfeilbaar moeten worden aanvaard, zijn er zaken waarover verschil van opvatting bestaat en waarover de leer niet vaststaat.<sup>204</sup> Van heel de leer van de kerk, ook van de fundamentele *ware* uitspraken, geldt echter dat zij telkens opnieuw moet worden uitgelegd en verwoord binnen het culturele kader van de tijd waarin mensen leven.<sup>205</sup> Op deze tijdgebonden wijze is toch werkelijke kennis van de waarheid mogelijk.<sup>206</sup> Vanwege de historiciteit van de

kennis kunnen de gebruikte termen eenzijdig zijn; omdat het over God gaat, zijn ze ook nooit eenduidig.<sup>207</sup> Daarom moet men in verband met de terminologie van de christelijke leer niet van waarheid spreken, maar van doelmatigheid.<sup>208</sup> De woorden verwijzen naar de zaak waarvan zij spreken; zij zijn de zaak niet zelf. Zo zien wij dat Rahner in verband met de historiciteit van de kennis en de ontoereikendheid van de menselijke taal om de werkelijkheid van God te omschrijven eigenlijk niet van de *definitieve waarheid* van dogmatische formuleringen wil spreken.<sup>209</sup>

Rahner heeft een uitvoerig artikel geschreven over de waarheidsopvatting van Thomas van Aquino. Het is een vroeg artikel; Rahner acht het van bijzondere waarde voor het verstaan van zijn eigen diepste bedoeling.<sup>210</sup> Hij sluit zich aan bij Thomas, waar deze erop wijst dat de kennis van de dingen uiteindelijk in een breed verband staat: *omnia cognoscentia implicite cognoscunt Deum in quolibet cognito*.<sup>211</sup> Kennis van de dingen verwijst uiteindelijk naar God. Rahner schrijft in dit vroege opstel vervolgens ook over het samenvallen van de logische en ontologische waarheid in God.<sup>212</sup> Het zuivere kennen is het 'fraglose Beisichsein des Seins bei sich selbst'.<sup>213</sup> Op zulke kennis van God is de mens gericht. Deze gerichtheid van de mens komt hierin uit dat een mens — reeds staande in de ruimte van Gods vrije genade — zoekt te doen wat goed is en te zeggen wat waar is. Daarin blijkt de gerichtheid op de *finis*, het doel van alle dingen — waarin God alles zal zijn in allen. De 'bovennatuurlijke existentieel' doortrekt heel het leven, dus ook de kennis. Kennen hangt zo samen met zijn.

#### § 4. De houding tegenover andere religies binnen Vaticaan en Wereldraad

Over de relatie tussen christendom en andere religieuze of wijsgerige tradities is van ouds af aan gesproken. In de tijd sedert de Verlichting is de visie op andere tradities veelal gestempeld door de gedachte aan de vooruitgang van de cultuur in de loop der eeuwen, in die zin dat de westerse cultuur het meest vergevorderde stadium van ontwikkeling is. In de westerse wijsgerige traditie hield dit niet automatisch een gunstig oordeel over het feitelijke christendom in. Temidden van de godsdienstige geschillen zocht men soms de *natuurlijke religie* te herstellen, waarvan de feitelijke religies de historisch ge- en vergroeide gedaanten zijn.<sup>214</sup> Rond de vorige eeuwwisseling kenden velen waarde toe aan andere godsdiensten; men zag in bepaalde vormen van het christendom echter de culminatie van de geestesontwikkeling.<sup>215</sup> Naast de modernistische visies stond het orthodoxe standpunt dat alle andere religie afgoderij is. Bij Barth troffen we deze visie aan, maar dan in een originele en zelf-kritische versie. De ontwikkelingen binnen de zendingsorganisaties van de protestantse kerken en de Wereldraad van Kerken zijn meermalen beschreven.<sup>216</sup> In katholieke kring wordt men, zoals bij Rahner, getroffen door enerzijds de ruimhartige erkenning van waarheid, heil en genade buiten de feitelijke christelijke kerk, en anderzijds het vasthouden aan de unieke positie van het christendom. De ontmoeting met andersgelovigen kreeg organisatorisch en beleidsmatig een plaats in het georganiseerde christendom. De paus stelde in 1964 het secretariaat voor de niet-christenen in. De Wereldraad van Kerken stelde in 1968 Samartha aan als studiese-

cretaris voor de visie van de kerk op de andere levende godsdiensten; in 1971 kwam het tot de oprichting van een afdeling voor de dialoog met aanhangers van andere godsdiensten en ideologieën.<sup>217</sup> Beide kerkelijke organen kwamen met verklaringen. In deze paragraaf richt ik mij naar deze verklaringen; zij geven immers geen persoonlijk gevoel van auteurs weer, maar zijn het resultaat van vrij langdurige en brede bezinning in de beide grote christelijke tradities. Men bedenke evenwel dat de 'dialoog' in beide kerken omstreden is. Het voornaamste bezwaar dat er tegen in wordt gebracht is, dat de dialoog of 'het gesprek' met andersdenkenden in mindering komt op het christelijke getuigenis, dus strijdig is met de zendingsopdracht van de christelijke kerk. In de kring van de beide commissies voor de dialoog wordt overigens erkend dat verdere theologische reflectie op andere religies, de z.g. *theologia religionum*, noodzakelijk is.<sup>218</sup>

In de verklaring van het Secretariaat voor de niet-christenen, *The attitude of the Church towards the followers of other religions*, wordt de dialoog, in aansluiting bij verklaringen van het Tweede Vaticaans Concilie en ook bij latere decreten en pauselijke uitspraken, als volgt omschreven:

'It means not only discussion, but also includes all positive and constructive interreligious relations with individuals and communities of other faiths which are directed at mutual understanding and enrichment'.<sup>219</sup>

Het is de taak van het secretariaat om wegen te vinden voor een passende dialogische omgang met mensen van andere religieuze tradities. Net als in het document van de Wereldraad wijst men erop dat alleen al de aanwezigheid en het hopelijk wel-sprekende leven van christenen temidden van andersdenkenden de waarde van een getuigenis heeft. Het getuigenis kan vele vormen aannemen.<sup>220</sup> Een van de doelstellingen van de dialoog blijft om andersgelovigen van de christelijke geloofsinhoud op de hoogte te stellen en zo mensen tot het punt van bekering te brengen.<sup>221</sup> Hiermee komen er ook andere doelstellingen in het gezichtsveld. De verantwoording van de hoop van christenen jegens andersdenkenden en de gezamenlijke verantwoordelijkheid voor de samenleving worden met de dialoog verbonden:

'dankzij welke de christenen gelovigen van andere godsdienstige tradities ontmoeten om samen op weg te gaan, zoekend naar de waarheid, en om zich samen in te zetten voor het algemeen belang'.<sup>222</sup>

We komen nu noties tegen die wij reeds vele malen hebben ontmoet, als men zich vanuit de ene traditie openstelde voor andere tradities. Men heeft de waarheid niet in pacht; men ziet niet alles en men kan van elkaar leren:

'Mutual affirmation, reciprocal correction, and fraternal exchange lead the partners in dialogue to an ever greater maturity which in turn generates interpersonal communion. Religious experiences and outlooks can themselves be purified and enriched in this process of encounter'.<sup>223</sup>

Wat de kennis betreft gaat het er in de dialoog dus om van anderen te leren; ook zij hebben hun inzichten en ervaringen. Men kan die positief waarderen, want ieder mens is door Christus verlost.<sup>224</sup> Daarom treft men overal waarheidselementen. In de

religieuze tradities is er veel dat van waarde is.<sup>225</sup> In de dialoog kan men de opvattingen van anderen leren kennen en ontdekken welke schatten God onder de naties der wereld heeft verspreid. Het is de taak van christenen deze schatten te verlichten vanuit het licht van het Evangelie.<sup>226</sup> Dit getuigenis vanuit het Evangelie komt in de dialoog vanzelf aan de orde. Als men op een diep, persoonlijk niveau de ervaring van het gebed, contemplatie, geloof en handelen deelt en kennis neemt van de diverse expressies en van de wegen waarlangs mensen het Absolute hebben gezocht, dan zal men elkaar wederzijds spreken over de redenen die men heeft voor het eigen geloof.<sup>227</sup> Binnen het kader van de dialoog kan de verkondiging van het Evangelie plaats vinden.

Samenvattend kan men stellen dat het Secretariaat meent dat christenen ondanks de soms diepe verschillen tussen de religieuze tradities in hun eigen geloofsexpressie en -doordenking kunnen leren van anders-gelovigen, omdat God in zijn grote liefde ook onder hen genadevol aanwezig is en zij het Absolute zoeken en Het ook hebben ervaren.

Ook vanuit de afdeling voor de dialoog van de Wereldraad van Kerken verscheen een verklaring over de houding van christenen jegens andersgelovigen, *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*. De strekking van het stuk komt uit in de term die men centraal stelt: *dialogue in community*. Beide begrippen, dialoog en *community*, kunnen niet exact worden gedefinieerd, schrijft men; het gaat vooral om een leefstijl, een open houding waarmee men anderen tegemoet treedt en met hen spreekt en samenleeft. Iets verderop geeft men terloops de volgende omschrijving van dialoog:

'witnessing to our deepest convictions and listening to those of our neighbours'.<sup>228</sup>

De grondslag van de dialogische houding is net als aan katholieke zijde de christelijke naastenliefde en het

'awareness of the richness of the diversity of humankind which Christians believe to be created and sustained by God in His love for all people'.<sup>229</sup>

Men wijst er op dat de dialoog niet in termen van religieuze stelsels moet worden gevoerd, maar veeleer in termen van mensen, concrete gelovigen of ongelovigen, die elkaar ontmoeten.<sup>230</sup> Op deze dialogische wijze is het christelijk getuigenis mogelijk met respect voor andersdenkenden.<sup>231</sup> Men stelt dat het doel van de dialoog niet kan zijn om alle religies tot een kleinste gemeenschappelijke noemer te herleiden en ook niet om symbolen en begrippen te bediscussiëren; het doel is

'the enabling of a true encounter between those spiritual insights and experiences which are only found at the deepest levels of human life'.<sup>232</sup>

De commissie erkent dat er dan een aantal vragen rijzen, zoals de vraag naar bijbelse richtlijnen in de ontmoeting met mensen van ander geloof; deze en andere vragen vergen verdere reflectie, stelt men.<sup>233</sup>

Het blijkt dat men er in de beide afdelingen voor de dialoog vanuit gaat dat God genadevol onder alle mensen werkt, dat religies soms enorm van elkaar kunnen verschillen, maar dat mensen toch van elkaars ervaringen van de werkelijkheid van God kunnen leren. In de visie van het katholieke document proeft men verwantschap met het denken van Rahner; de sfeer van het geschrift van de Wereldraad ademt meer de geest van onder andere Wilfred Smith met zijn nadruk op het persoonlijke geloof van mensen.

Wij komen nu tot conclusies. Er is niet één visie van 'het christendom' op 'de religies', niet één *theologia religionum*.<sup>234</sup> Bij Calvin vonden we een andere visie dan bij Barth; de opvatting van Rahner was weer anders. Het blijkt dat de houding die men inneemt tegenover andere personen en hun *beliefs* afhangt van de *fundamentele overtuigingen die men zelf heeft*. Binnen het geheel van de christelijke levensbeschouwing kan men uiteenlopende accenten leggen, bijvoorbeeld op de eenheid van God, op de grootheid en onbegrijpelijkheid van het goddelijke mysterie dat de 'deepest ground of our being' is, op de persoon van Jezus Christus, de verzoening door zijn kruisdood of op de komst van het Koninkrijk van God. Elk van deze accenten impliceert — zowel psychologisch als 'logisch' — een bepaalde waardering voor andere levensbeschouwelijke tradities. Om het concreter te maken: activistische christenen die op aarde reeds menen te werken aan de komst van het Koninkrijk Gods, voelen minder verwantschap met esoterische tradities dan met anderen die deze wereld beter willen hebben, hetzij gelovig, hetzij ongelovig. Meer piëtistisch ingestelde christenen, die persoonlijke vroomheid en stille gerustheid belangrijk vinden, voelen meer verwantschap met de contemplatieve soefi's en de ingetogen levensstijl in bepaalde tradities. Voor iemand die, in een wereld die uiteindelijk toch altijd van God wegvlocht, Jezus Christus als exclusieve openbaring van God centraal stelt, dreigt het hart van het geloof uit het gezichtsveld te raken wanneer men lang over het waardevolle in andere religies spreekt. Elke stellingname tegenover andere levensbeschouwelijke tradities verraadt de eigen *interpretatie* van de christelijke traditie. Omdat het christendom zoveel stromingen telt, kan men niet van één christelijke visie op andere religieuze tradities spreken.<sup>235</sup> In deze paragraaf bespraken wij min of meer officiële documenten van het Vaticaan en de Wereldraad van Kerken over de dialoog. Zij gaan in op de uitdaging die in de ontmoeting van mensen uit diverse religieuze tradities in onze mondiale cultuur besloten ligt. Daarnaast zijn er stromingen die zeer exclusivistisch denken; weer anderen spreken in termen van 'de vele wegen' tot God, die zij alle als gelijkwaardig beschouwen.

Binnen het christendom is de exclusiviteit die met de plaats van Christus in de openbaring en het heilsplan van God gegeven is, het cruciale punt. Indien men de plaats van Christus benadrukt, moet men welhaast kritisch staan tegenover andere tradities; men denke aan de visies van Calvin en Barth. Indien men het gewicht meer legt op de wijde van Gods liefde, komt er ruimte voor meer 'inclusieve' opvattingen; men vergelijkte Rahner en de zojuist besproken documenten.

## VII. Waarheid in de islamitische traditie

### § 1. Inleiding

#### 1.1. *Verantwoording*

Net als in de voorafgaande hoofdstukken geven we eerst enkele hoofdgedachten uit de islam weer en schetsen we enkele hoofdlijnen van de historische ontwikkeling van de islam. In de tweede paragraaf gaan we iets uitvoeriger in op de geloofsinhoud, voorzover die van betekenis is voor de interreligieuze verhoudingen en de waarheidsvraag. In de derde paragraaf komt de waarheidsvraag zelf aan de orde: wat verstond men onder 'waarheid'? Welke plaats heeft de kennis binnen de islam? Hoe zag en ziet men de andere religies?

#### 1.2. *Islam: geloofsovergave en -onderwerping*

Het woord islam betekent 'onderwerping' (van iemand of van zijn persoon aan God); vaak geeft men het Arabische woord weer met 'geloofsovergave'.<sup>1</sup> Daarmee staan wij direkt voor de kern van het islamitische geloof: tegenover God past gehoorzaamheid en onderwerping. Als men God vereert en doet wat God heeft gezegd, kan men in vertrouwen op Hem leven en heeft men vrede met God en mens. God is rechtvaardig en barmhartig. God heeft vanouds af aan profeten tot mensen gezonden. De laatste van de profeten is Mohammed, aan wie God door bemiddeling van de engel Gabriël de Koran heeft gegeven. Hetgeen in de Koran staat is dus letterlijk het woord van God. Indien men dat gelooft en zich houdt aan de plichten die in de Koran worden opgesomd, dan zal men het gericht op de Laatste Dag doorstaan en in het paradijs worden opgenomen.

God wordt getekend als Schepper van de aarde en de mensen. Mohammed leerde een strikt monotheïsme; het verzet tegen de afgoderij is uiterst scherp. De islam kent geen monnikendom: de godsdienst moet zich in het gewone leven voltrekken. Door de plichten die elke gelovige ten uitvoer moet brengen, wordt heel het leven gestempeld. Vijf plichten vormen de kern van het gelovige leven. Daaromheen bevat de Koran ook andere wetsregels. Omdat de islam heel het leven stempelt of althans wil stempelen, is er, net als in het jodendom, grote aandacht voor de ontwikkeling van het recht. De wetgeleerden en de feitelijke bestuurders van de diverse islamitische landen vormen twee verschillende groepen mensen. In de kring van de wetgeleerden heeft men te maken met het interpretatieprobleem van de Koran: hoe past men de oude regels in nieuwe situaties en andere culturen toe? Daarnaast is er de politieke kwestie in hoeverre kaliefen en later regeringsleiders de ideeën van de wetgeleerden in hun politiek zullen toepassen.



### 1.3. *Ontwikkelingen in de islamitische traditie*

Mohammed werd omstreeks 570 in Mekka geboren.<sup>2</sup> Hij groeide daar op, werd kameeldrijver, huwde met een rijke weduwe, en was betrouwbaar en succesvol in het zakenleven dat in Mekka floreerde. Daarnaast was hij iemand die zich – naar de overlevering zegt – geregeld in een grot Hira op een berg bij Mekka terugtrok om God te zoeken. Temidden van vele polytheïstische stammen had Mohammed het polytheïsme blijkbaar verlaten. Volgens de traditie werd Mohammed in 610 tijdens zijn retraite in de grot bezocht door de engel Gabriël, die hem tot profeet riep. Van dan af predikt Mohammed hetgeen hem is aangezegd. Hij krijgt enkele volgelingen, naar verluidt armen en slaven. De rijken in Mekka bespotten hem. Omdat zij beducht waren voor de eventuele consequenties van zijn monotheïsme voor de positie van Mekka als stad met heilighdommen van vele goden, boycotten zij hem en maakten zij hem het leven moeilijk. In 622 week Mohammed uit naar de plaats die van dan af Medina heet, waar hij op uitnodiging van de bevolking als leider het theocentrische denken van de Koran concreet vormen kan geven. De islamitische jaartelling rekt vanaf dit jaar, 16 juli 622. Na een reeks schermutselingen werd Mekka in 630 veroverd. Bij Mohammeds dood in 632 is het gehele Arabische schiereiland reeds onder moslims bestuur gebracht.

Mohammed wordt opgevolgd door kalief Aboe Bakr (632-634 G.J.).<sup>3</sup> Onder kalief Omar (634-644) vinden de eerste verdere veroveringen plaats (Syrië, Palestina, Egypte, Irak en Perzië). De kaliefen waren de bestuurlijke leiders van de moslimse gemeenschap. Zij waren geen profeten: de Koran was aan Mohammed gegeven. De vierde kalief Ali (656-661) kreeg, hoewel neef en schoonzoon van de profeet, een tegenkalief tegenover zich, Moe'awija. Deze laatste verkreeg uiteindelijk de macht en vestigde een soort erfelijk koningschap, het 'Omajjadenkalifaat' (661-750), met als hoofdstad Damascus. De aanhangers van Ali, de Sji'iten, bleven zich de eeuwen door tegen de hoofdstroom van de islam verzetten.

De veroveringen gingen in hoog tempo door. In 711 stak men bij Gibraltar over naar Europa. In het oosten bereikte men India. In 732 werd de expansie in Frankrijk gestuit bij Poitiers. Tot in de middeleeuwen bloeide de islamitische cultuur in Spanje.

In de negende en tiende eeuw kwamen wetenschap en cultuur tot grote bloei. Plato en Aristoteles werden bestudeerd en becommentarieerd. Via Arabische geleerden werden de inzichten van Aristoteles in jodendom (Maimonides) en christendom (Thomas) bekend. De wijsgerige benadering van levensbeschouwelijke inzichten leidde tot een meer rationele formulering van de moslim theologie.

De staatkundige eenheid van het rijk ging verloren. In het oostelijk deel van het rijk ontstonden sji'itische kalifaten, zoals in Perzië/Iran. In de elfde eeuw gingen de veroveringen in Noord India verder. Rond 1200 kwam men tot in Bengalen (Bangladesh). Vanaf het eind van de dertiende eeuw verbreidde de islam zich in Indonesië, waar de islam meer dan elders vermengd is gebleven met zowel het oude volksgeloof als elementen uit hindoeïsme en boeddhisme. Het christelijke Byzantijnse Rijk werd vanaf de elfde eeuw steeds verder teruggedrongen. In 1453 veroverden de moslims Constantinopel. In 1683 werd de moslimse opmars gestuit bij Wenen.

Eén van de grootste krachten bij de verdere verbreiding van de islam was, afgezien van militaire kracht, de meer bevindelijke, mystieke stroming van het soefisme.

Volgens Gibb hebben eenvoudige handswerklieden en andere aanhangers van groepen binnen het soefisme de islam verder verbreid in delen van Afrika, Indië, Centraal-Azië en sommige delen van Zuidoost Europa.<sup>4</sup>

Wagtendonk spreekt in verband met de periode vanaf de elfde eeuw over een periode van geestelijke verstarring, die tot in de zestiende, zeventiende eeuw voortduurde.<sup>5</sup> Daarover wordt uiteraard verschillend geoordeeld; Corbin wijst op allerlei ontwikkelingen, m.n. in de meer mystieke tradities in Iran.<sup>6</sup> In islamitische landen had men ook wel onder het westerse kolonialisme te lijden. Aan het eind van de vorige eeuw en in het begin van deze eeuw, ontstond een stroming die streefde naar 'panislamisme', herstel van de theocentrische samenleving in zuiver islamitische vorm. Sinds de zestiger jaren spreekt men wel van 're-islamisering'. Het moskeebezoek is op veel plaatsen gestegen. In een aantal landen worden de oude islamitische rechtssystemen krachtiger toegepast. In veel landen doet de invloed van de westerse maatschappij zich sterk gevoelen. Met name fundamentalistische, en soms zeer radicale, groepen verzetten zich tegen de minder strenge opvatting van de islam en het islamitisch rechtssysteem in sommige landen.<sup>7</sup>

## § 2. Centrale inzichten

### 2.1. *Monotheïsme*

De centrale moslimse belijdenis, dagelijks door miljoenen moslims in hun gebeden uitgesproken, luidt: 'Er is geen god dan God en Mohammed is de Gezant van God'.<sup>8</sup> Het monotheïsme is de centrale inhoud van Mohammeds prediking onder de polytheïstische Arabische stammen.<sup>9</sup> Zoals de joodse profeten hadden gepredikt dat er één God is, die hemel en aarde heeft gemaakt, en zoals de christenen in deze éne God geloven, zo verkondigt Mohammed aan de Arabische volkeren dat God één en enig is. Hij rekende aanvankelijk op sympathie van joden en christenen.<sup>10</sup> Later bleek dat de joden hem niet als profeet erkenden en dat de christenen op andere wijze over Jezus spreken dan alleen als een grote zoon van God. Mohammed vond bij hen minder gehoor dan hij aanvankelijk had verwacht. In gedeelten van de Koran die men uit een wat latere periode afkomstig acht, blijkt een iets andere houding tegenover joden en christenen. Mohammed beschouwt hen wel als gelovigen, maar verzet zich ook tegen hen, met name tegen de christelijke triniteitsleer — althans, zo is de Koran vaak geïnterpreteerd.<sup>11</sup> De hoofdzonde van mensen is dat men God 'genoten' geeft en dus zijn godheid niet in streng monotheïstische zin aanvaardt.<sup>12</sup>

Deze God heeft zich in vroeger tijd door profeten tot mensen gewend. Mohammed verwijst hoofdzakelijk naar de Joodse profeten en naar Jezus. De openbaring van God, welke Mohammed heeft ontvangen, bevestigt zodoende de vroegere openbaringen. Maar als laatste, definitieve openbaring geeft de Koran tevens de maat aan waarmee andere openbaringen gemeten mogen worden; wat in de Koran staat is waar; wat afwijkt in joodse en christelijke geschriften, is onjuist weergegeven of verdraaid.

God maakt zich in zijn openbaring kenbaar als de Barmhartige en Genadevolle. God wordt op vele wijzen geprezen. Zijn negenennegentig namen worden door gelovigen genoemd.<sup>13</sup> Zijn heiligheid en onaantastbaarheid staat voorop. Barmhartig

is Hij in deze zin dat Hij zich aan mensen bekend maakt en hen regels voor een Hem welgevallig leven geeft. Tevens vergeeft Hij veel. Er ligt nadruk op Gods macht en zijn bestuur van het leven. Hij geeft mensen de plaats die Hem goeddunkt; zij kunnen daarop vertrouwen. Op de laatste dag zal Hij hen oordelen; hun goede daden zal Hij belonen, hun slechte daden bestraffen.

De hoofdzonde — van grote betekenis voor de inter-religieuze verhoudingen — is dat men Hem niet als God aanvaardt. Gibb schrijft:

‘Een waar geloof vereist *ichlas*, dat is iemands volledige en uitsluitende trouw aan God; het tegengestelde is *sjirk*, het toekennen van deelgenoten aan God en de verering van een schepsel. Dit is de éne onvergeeflijke zonde: ‘Waarlijk, God vergeeft niet dat men Hem deelgenoten toekent; andere (zonden) zal Hij vergeven aan wie Hij wil, maar al wie aan God een deelgenoot toekent, begaat een monsterlijke zonde’.<sup>14</sup>

## 2.2. De Koran

De Koran (en de andere geopenbaarde boeken, zoals de bijbel) gaan in de traditionele voorstelling terug op een hemels origineel, de *oemm al kitab*.<sup>15</sup> De goddelijke openbaring is bij gedeelten aan Mohammed gegeven. De profeet heeft de profetieën uitgesproken. Volgens de overlevering heeft men de openbaringen na zijn dood op stukken perkament en leer, op ribben van kamelen en stukken hout geschreven.<sup>16</sup> Volgelingen kenden vele godsspraken uit het hoofd. Men componeerde — volgens de lezing van de westerse islamologen — hieruit de hoofdstukken (*soera's*) van de Koran. Na het inleidende hoofdstuk volgen de overige soera's, op lengte geordend. Overgangen in de soera's verklaart men vanuit deze compositie.

Ongeveer na een eeuw stond de tekst in hoofdzaak vast, behoudens kleine variaties in leeswijze en spelling.<sup>17</sup> Om de kleine problemen van variatie in tekstvorm op te lossen, verklaarde men de lezing van een zevental beroemde ‘reciteerders’ canoniek; hun lezingen werden als orthodox aanvaard. In deze eeuw werd één enkele lezing nagenoeg algemeen gebruik in de islamitische wereld.

Gegeven het feit dat de Koran letterlijk aan Mohammed werd gegeven, is de Arabische taal geen bijkomstigheid. Een vertaling is niet alleen om taalkundige, maar ook om religieuze redenen minder dan het Arabisch origineel.<sup>18</sup> De transcendente herkomst van de Koran is er de oorzaak van dat die gedeelten in de Koran die parallel lopen met bijbelse verhalen, in geval van verschil als de ware lezing van het gebeurde gelden.<sup>19</sup>

In de Koran staan, zoals gezegd, vele uitspraken over bijbelse profeten en over Jezus, Maria, de Heilige Geest en het christelijk geloof. Jezus wordt hoog geëerd; bestreden wordt dat hij (letterlijk) de Zoon van God is en dat Hij — als goed mens — aan het kruis is gestorven. De christelijke triniteitsleer wordt bestreden.<sup>20</sup>

De Koran bevat geen systematische uiteenzetting van het moslimse geloof, maar, schrijft Gibb, wel een ‘samenhangend geheel van dogmatische leringen en voorschriften voor de praktijk van het leven’.<sup>21</sup> Het reciet van de Koran neemt een grote plaats in de eredienst in.

## 2.3. De vijf zuilen van de islam

De geloofsgehoorzaamheid stempelt heel het leven, niet in het minst door de vaste

regelmaat van religieuze verplichtingen. Het is niet genoeg om slechts in God te geloven. Men moet de volgende vijf plichten nakomen.<sup>22</sup>

(1) *Geloof*: Moslims aanvaarden God, en Mohammed als zijn profeet; zij beschouwen de Koran als Gods woord en engelen als instrumenten van zijn wil.

(2) *Gebed (salat)*: men kan altijd bidden; men is verplicht tot het rituele gebed, vijfmaal daags.

(3) *Aalmoezen (zakat)*: men is verplicht aalmoezen te geven.

(4) *Vasten (ramadan)*: men dient eenmaal per jaar gedurende de maand *ramadan* te vasten van zonsopgang tot zonsondergang; de maanmaand ramadan verschuift door het gehele jaar.

(5) *Bedevaart (hadj)*: ieder behoort eenmaal in het leven (of vaker) de *hadj* naar Mekka te volbrengen; een bijeenkomst rond de *Kaäba* te Mekka — naar de overlevering zegt gebouwd door Abraham en Ismaël — is daarvan het hoogtepunt.

Rond deze vijf 'zuilen' is een uitvoeriger ritueel vastgelegd, dat ook uitzonderingsregels voor bijzondere omstandigheden kent. Naast deze vijf algemene religieuze verplichtingen zijn er andere wetsregels voor het leven, die tezamen met de uitwerking ervan in het islamitisch recht m.n. in staten met een overwegend islamitische bevolking in meerdere of mindere mate van kracht zijn.

De gebeden kunnen overal worden verricht, mits men zich reinigt voordat men bidt. Op de heilige dag, de vrijdag, is men gehouden de middagsalat in de moskee bij te wonen, waar ook prediking plaatsvindt. De islam kent geen priesters; gelovigen zijn gelijk.<sup>23</sup> Aan de moskeeën is wel iemand verbonden die als voorganger (*imam*) het gemeenschappelijk gebed leidt.<sup>24</sup> Daarnaast zijn er gespecialiseerde rechters, juridisch consulenten en leraren van de koranscholen. In principe kan iedere moslim, die daartoe de bekwaamheid blijkt te bezitten, deze functies uitoefenen. Er is geen wijding; er is geen hiërarchie.

#### 2.4. *Traditie en interpretatie*

Geen heilig boek kan zonder interpretatie. In de Koran zelf is al sprake van nadere uitleg van eerder gegeven openbaringen, van nuancering en soms van een ontwikkeling in het denken onder invloed van de omstandigheden (zoals in de houding ten opzichte van joden en christenen).<sup>25</sup> Diverse groepen geven hun eigen interpretatie van de Koran (*tafsis*); Wagtendonk somt op: Moe'taziliten, orthodoxen, soefi's, sji'iten, filosofen en modernisten.<sup>26</sup>

Naast het Heilig Boek (*kitab*) speelt de traditie een grote rol, de *soenna*. De eerbiediging van de *soenna* gaat terug op de rol van de gewoonte of traditie in de voor-islamitische tijd in Arabië.<sup>27</sup> Binnen de islam eerbiedigt men de islamitische *soenna*. Als in andere godsdienstige gemeenschappen ontstond er discussie over de omvang van de *soenna* en de autoriteit die de *soenna* mag ontwikkelen of bewaren. *Soenna* betekent dan: gebruiken van de (islamitische) gemeenschap die niet in de Koran staan opgetekend. Na de verbreiding van de islam over grotere gebieden begon de traditie zich in diverse richtingen te ontwikkelen. Zo ontstond de noodzaak om te onderscheiden tussen geldige en ongeldige *soenna*. De traditie-geleerden van de eerste eeuwen maakten bezwaar tegen aangroei van de traditie; alleen geldig was die overlevering welke op de profeet terugging. Er ontstond een omvangrijke

literatuur over situaties waarin de profeet bepaalde zaken had geregeld of gezegd, de *hadith* (verhaal of verklaring van een gebeurtenis). Vanuit een steeds omvangrijker wordende *hadith* ontstond behoefte aan toetsing van de echtheid van de overlevering. Zo ontstond een soort *hadith*-wetenschap die probeerde vast te stellen welke overleveringen betrouwbaar waren.<sup>28</sup> Volgens Gibb verkregen die mensen de overhand, die alleen gebruiken die door Mohammed waren ingesteld, tot de traditie rekenden. De naam *soennieten* wordt gebruikt voor die moslims die zich houden aan de 'gewoonte van de gemeenschap'.<sup>29</sup> De andere grotere richting in de islam, de *sjii'a*, *sjii'ten*, zijn de 'partijgangers van Ali'; zij meenden dat het handelen van de moslimgemeenschap onwettig was; zij bepleitten een meer strikte toepassing van de *soenna*. In feite was de *sjii'tische* afscheiding oorspronkelijk vooral een politieke stroming, die het kalifaat wilde terugbrengen tot het huis van Ali.<sup>30</sup> In later tijd ontstonden er 'quasi-*sjii'tische*' sekten, die behalve een woordelijke interpretatie van de Koran ook een occulte, geheime interpretatie ervan kenden. Deze occulte interpretatie zou alleen aan de imams bekend zijn. Vandaar dat men binnen deze gemeenschappen aan de imam een absoluut, persoonlijk gezag toekent. Arkoun wijst erop dat de verwijzing naar de charismatische leider het besef levend houdt, dat de openbaring het historische, feitelijke leven doortrekt, want het leven wordt op deze wijze met het transcendente verbonden.<sup>31</sup>

## 2.5. De ontwikkeling van de wet en van de leer

Gibb begint zijn behandeling van de wet (*sjari'a*) als volgt:

'De levenshouding van de islamitische gemeenschap en daarbij ook de wijze van denken waren vooral op de praktijk gericht. Het is dan ook karakteristiek dat de activiteiten die de moslims het eerst ontplooiden en die ook het hoogste ontwikkeld werden, niet lagen op het terrein van de theologie maar op dat van het recht'.<sup>32</sup>

Diverse omstandigheden mogen daarbij een rol hebben gespeeld; de belangrijkste aanzet tot de ontwikkeling van het islamitische recht was echter dat de rechtenstudie uit de islam voortvloeide. Men moest het praktische leven regelen in overeenstemming met de islam. Men onderscheidt de wetsgeleerdheid van de theologie: de '*ilm* (positieve, beschrijvende wetenschap, theologie) naast *fiqh* (jurisprudentie, wetsgeleerdheid).<sup>33</sup> Men ging ervan uit dat de profeet niet slechts de *kitâb* had ontvangen, maar ook de *hikma*, de 'wijsheid' om het geschrevene te interpreteren en toe te passen. Van hieruit is begrijpelijk dat er tal van hermeneutische kwesties rezen en rijzen, overeenkomstig de problematiek van de interpretatie welke wij onder punt 2.4. kort aanduiden. Men aanvaardde het beginsel dat die visie welke algemene instemming vindt, geldig is. Het principe van de 'algemene overeenstemming' (*idjma*) is er, volgens Gibb, de oorzaak van dat de wetsopvatting van de islam een enigszins vast en star karakter heeft.<sup>34</sup> Aan de consensus van de islamitische gemeenschap werd onfeilbaarheid toegekend, al stond men al vlug voor de vraag op welke wijze men kan vaststellen dat er 'algehele overeenstemming' over een kwestie is.<sup>35</sup> De *idjma* geldt op het terrein van de wetsontwikkeling, maar ook op het terrein van dogma en politiek. Zo zijn er in de tweede en derde eeuw van de islam beslissingen genomen, die onherroepelijk zijn.

Wat betreft de wet, *sjari'a*, geldt dus dat zij de wil van God verwoordt. De wet omvat heel het leven, zowel (in westerse, geseculariseerde zin) 'religieuze' plichten als handelingen in het 'gewone' leven. Binnen het moslimse recht is vrijheid de hoofdregel. Vanwege de menselijke zwakheid en hebzuchtigheid worden in de vorm van wettelijke bepalingen grenzen gesteld. Gibb schrijft dat de geijkte definitie van 'wet' als volgt luidt:

'De wetenschap van de wet bestaat in de kennis van de rechten en plichten waardoor de mens ordelijk zijn leven op aarde kan leiden en zich voorbereiden op het leven hiernamaals'.<sup>36</sup>

Handelingen waarover geen bepalingen bestaan, zijn vrij, vanuit de wet gezien onverschillig. Men kan vijf soorten handelingen onderscheiden: 1. handelingen die verplicht zijn voor gelovigen; 2. gewenste of aanbevolen handelingen; 3. onverschillige handelingen; 4. afkeurenswaardige handelingen; 5. verboden handelingen.<sup>37</sup> Er ontstonden een viertal orthodoxe scholen van wetsuitleg, die elkaar min of meer erkenden. De wetsuitleg was in handen van de juristen, niet in handen van de kaliefen. De kaliefen moesten voorzieningen scheppen voor de bestudering van het islamitische recht. Telkens rees uiteraard het probleem hoe de religieuze wetsregels in het politiek beleid moesten worden ingepast. Gibb noemt de *sjari'a* de ware geest van de islam en het wezen van de islamitische wereldbeschouwing.<sup>38</sup>

In de ontwikkeling van de leer was verdraagzaamheid een eerste kenmerk van de islam. De grenzen van de verdraagzaamheid werden zo ruim mogelijk gesteld, ook al kon men bepaalde methoden van 'theologie' niet waarderen en vonden sommige scholen niet veel aanhang.

Door de bestudering van de Griekse wijsbegeerte ontstond binnen de moe'tazilitische school een meer scholastieke vorm van theologie; zo ontwikkelden zich ook de meer wijsgerige moe'tazilitische scholen.<sup>39</sup> Deze stromingen werden in later tijd niet meer erkend; misschien bleef hun invloed gering. Toch spreekt men in verband met het werk van de middeleeuwse Arabische filosofen als al-Kindi († 873), al-Farabi († 950) en Ibn Roesjd († 1198) van een hoogtepunt van de islamitische beschaving.<sup>40</sup> De wijsgerige stromingen hebben in de meer orthodoxe theologie hun sporen nagelaten, doordat ook daar een meer strikte vorm van argumentatie een plaats verkreeg.

Gibb is van mening dat het theologisch denken in de ontwikkeling van de islam niet zo'n grote rol heeft gespeeld. In de latere ontwikkeling van de islam werd de invloed van het wijsgerig denken z.i. steeds geringer. In zijn overzicht van de geschiedenis van de islamitische filosofie schrijft Fakhry dat theologie en wijsbegeerte vanaf de dertiende eeuw minder oorspronkelijke visies voortbrachten dan tevoren; men geeft veelal commentaar bij oudere geschriften.<sup>41</sup> Na de behandeling van denkers uit de veertiende eeuw gaat Fakhry over tot de bespreking van enkele vooraanstaande islamitische denkers uit de 19e eeuw. Deze constatering houdt geen oordeel in over de waarde van traditionele theologie en filosofie. Aan de instellingen voor theologisch

onderwijs werd volgens Gibb over het algemeen traditionele theologie overgeleverd.<sup>42</sup> Zoals gezegd meent Gibb dat het theologisch denken in de latere islam niet zo'n grote rol heeft gespeeld. De gelovigen werden meer aangesproken door de levende band tussen God en mens, zoals de Koran die schetst. De volksreligie in de islam is volgens Gibb nauw verbonden met de geschiedenis van de islamitische ascese en mystiek. Draggers van deze traditie waren de soefi's, die nadruk legden op verinnerlijkte geloofsbeleving en soms op mystiek. Hier geldt de religieuze ervaring als kenwijze van de godheid, en niet de rationele wetenschap ('ilm). Binnen het soefisme verkreeg de verering van heilige voorgangers een plaats. Al-Ghazali († 1111) heeft er, aldus Gibb, aan meegewerkt dat het soefisme in de islam vaste voet verkreeg.<sup>43</sup> Vanaf het begin van de negentiende eeuw vindt er een confrontatie met de westerse wereld plaats, die allerlei nieuwe bewegingen heeft voortgebracht. In het vervolg zullen wij aan een moderne islamitische denker aandacht schenken, Hossein Nasr, uit Iran. Aan het eind van paragraaf 1 hebben we terloops al gewezen op de enorme gisting in de islamitische gemeenschap tengevolge van de confrontatie met de westerse technologie, waarden en normen; fundamentalistische, soms zeer radicale stromingen leveren kritiek op mensen die zoeken naar een synthese tussen de moderne samenleving zoals die zich in het Westen heeft ontwikkeld, en de traditonele islamitische waarden.<sup>44</sup>

### § 3. Waarheid

#### 3.1. Inleiding

Als openbaringsreligie legt de islam veel nadruk op de rechte kennis van God. De kennis van God staat voorop. God heeft zich geopenbaard, opdat de mens Hem zal kennen en dienen. Het gaat om woorden en daden ('ilm en 'amal). In zijn brede studie over de plaats van de kennis in de eerste eeuwen van de moslimse traditie, komt Rosenthal tot de conclusie dat kennis binnen de islam hoger wordt gewaardeerd dan actie. Dit blijkt onder meer uit de discussie over de vraag of het voor goed geloof voldoende is om God te erkennen of dat het ook noodzakelijk is om de juiste handelingen te verrichten. Deze discussie had uiteraard praktisch belang; men moest immers de grenzen van de islamitische gemeenschap vaststellen. De visie op de relatie tussen geloof en handelen wordt daaruit duidelijk. Volgens Rosenthal stond de meerderheid van de moslims een opvatting van *iman* (geloof) voor, waarin het wordt opgevat als een combinatie van *tasdiq* (het oordeel dat geloof waar is)<sup>45</sup> en *iqrar* (uitdrukkelijke erkenning van God).<sup>46</sup> Hij verwijst daarvoor naar een van de oude geloofsbelijdenissen, de *Wasiyat Abi Hanifa*, die in het eerste artikel geloof als volgt omschrijft: 'Faith consists in confessing with the tongue, believing with the mind and knowing with the heart'.<sup>47</sup> Het gaat in de islam om kennis, in de zin van persoonlijke kennis, dus niet zozeer om het weten over God dan wel om de erkenning van God als GOD, om kennis van het hart. Zulke kennis van God maakt een moslim tot moslim. Een moslim die faalt of zijn plichten niet nakomt, blijft moslim, al schiet hij tekort. Het geloof in God dat de geloofsovergave draagt en in het handelen tot uiting komt, staat in heel de islamitische traditie centraal.<sup>48</sup>

### 3.2. In de Koran

Rosenthal wijst er in zijn *Knowledge Triumphant* op dat het Arabische woord voor kennis, 'ilm, een grote plaats in de Koran inneemt. De wijze waarop 'ilm op de voorgrond treedt is z.i. veelzeggend en invloedrijk. 'Muhammed's concept of 'knowledge' set intellectual life in islam on its basically unchangeable course', oordeelt Rosenthal.<sup>49</sup> De wortel '-l-m is met derivaten een van de meest voorkomende woorden in de Koran.<sup>50</sup> Er ligt grote nadruk op dat God alle dingen weet: 'En niet ontgaat aan uw Heer het gewicht van een grein op de aarde en evenmin in de hemel, noch iets dat kleiner is dan dat, noch groter, maar het is in een klaarblijkende Schrift'.<sup>51</sup> Gods kennis van de dingen is kwalitatief anders dan de menselijke kennis.<sup>52</sup> Aangezien alle menselijke kennis van God komt, kan een mens niet meer weten dan God. 'De kennis behoort slechts aan God'.<sup>53</sup> De mens is voor zijn kennis geheel van God afhankelijk.

In de Schrift is de kennis uiteengezet, 'tot rechte leiding en barmhartigheid voor lieden, die geloven'.<sup>54</sup> De kennis uit de openbaring is de belangrijkste kennis die men zich maar denken kan; zij is de voorwaarde voor geloof.<sup>55</sup> Door het geloof kan men aan zijn eeuwige bestemming beantwoorden. In de Koran worden, te midden van gedragsaanwijzingen, herinneringen aan vroegere profeten e.d., een beperkt aantal centrale geloofswaarheden met grote nadruk herhaald. De aanvaarding van deze centrale geloofswaarheden, de beleving en het getuigenis ervan in het gehoorzame handelen is het hart van de islam.<sup>56</sup>

Deze skopus van de openbaring kenmerkt de aard van de kennis. De enige kennis die er werkelijk toe doet is de kennis van God — kennis in geloofsovergave — en de kennis van Gods wil.

In de Koran staat dat God eerdere profeten, toen Hij de Schrift gaf, opriep om een latere Boodschapper die tot hen zou komen, 'de waarheid bevestigend van wat bij u is', te geloven.<sup>57</sup> Met het 'bevestigen' wordt hier kennelijk bedoeld: zeggen dat het *echt zo is*. De kennis is het kennen van de werkelijkheid zoals ze is. 'God heeft waarheid gesproken' wil zeggen dat God kennis heeft verschaft van de dingen zoals ze zijn.<sup>58</sup> Door de openbaring wordt de waarheid over mens en wereld onthuld. Het komt mij voor dat men nauwelijks van het 'waarheidsbegrip in de Koran' kan spreken; *haqq* heeft de *prima facie* betekenis van: kennis die overeenstemt met de dingen zoals ze zijn.

Wat de mens van God weet is dus afkomstig uit de openbaring. Zo leert men God kennen als Degene die alles weet, als de rechtvaardige rechter, maar ook als de Erbarmer die genadig en zachtmoedig veel vergeeft.<sup>59</sup> Het is van levensbelang dat de mens dit weet. God echter is zozeer boven zijn schepping verheven dat de mens Hem niet met zijn begripsvermogen kan omvatten.<sup>60</sup> De Koran spreekt niet in enige theoretische zin over de menselijke kennis van God. In de Koran is, aldus Rosenthal, nooit sprake van een weten *over* ('-r-f) God.<sup>61</sup> De kennis van God is afkomstig uit de openbaring, en daarmee van mysterieuze herkomst; het is geen speculatieve, rationeel verworven of gereflekterde kennis, maar emotionele, religieuze kennis. Alleen kennis, ('ilm), die aldus is geopenbaard, dient ertoe om het innerlijk inzicht te verrijken en de gebeden, gedachten en handelingen van de mens 'omhoog' te richten.<sup>62</sup> Het Woord van God brengt een kenwijze tot stand die Arkoun typeert als



*l'être-au-monde-crée*.<sup>63</sup> Dit betekent niet dat de openbaring van God uitsluitend in de Koran is vervat. Arberry spreekt van een algemene openbaring, gelegen in de tekenen van Gods almacht en genade die in de schepping zichtbaar zijn. Hij wijst op het volgende schriftgedeelte:

'En tot Zijn tekenen behoort, dat Hij u geschapen heeft uit stof, en daarna wordt gij mensen en verspreidt gij u.

En tot Zijn tekenen behoort, dat Hij voor u van onder uzelfen echtgenoten heeft geschapen, opdat gij bij haar rust zoudt vinden, en dat Hij tussen u genegenheid en barmhartigheid heeft gemaakt. Daarin zijn waarlijk tekenen voor lieden, die indachtig zijn.

En tot zijn tekenen behoort de schepping van de hemelen en de aarde en de verscheidenheid van uw talen en uw kleuren. Daarin zijn waarlijk tekenen voor de wetenden.<sup>64</sup>

Deze en overeenkomstige plaatsen maakten, schrijft Arberry, gebruik van de rede inzake religieuze waarheden mogelijk, lang voordat de theologische controversen rezen.<sup>65</sup>

### 3.3. *Latere ontwikkelingen*

In later eeuwen komt de vraag op of de mens, afgezien van de openbaring, tot kennis omtrent God kan komen. Volgens Rosenthal ontwikkelt zich als het inzicht van de meerderheid dat God herkenbaar is aan zijn werken, maar dat essentiële kennis van God onmogelijk is.<sup>66</sup> Rosenthal vermeldt een interessante onderscheiding bij Ahmad b. 'Ata. Deze onderscheidt tussen de *ma'rifa* (weten) van waarheid (*haqq*) en de *ma'rifa* van de realiteit (*haqiqa*). Het weten van de waarheid is de kennis van Gods eenheid door zijn namen en attributen te kennen; dit weten is mogelijk voor menselijke wezens; de andere kennis, die van Gods realiteit, is voor mensen onbereikbaar.<sup>67</sup> We zullen nog zien hoe de verhouding tussen rede en openbaring de latere islamitische denkers heeft beziggehouden. In de Koran is de gedachte dat de mens alleen datgene kan weten wat God wil dat hij weet.<sup>68</sup>

In het soefisme gaat men in later tijd verder. Men streeft naar een diepere ervaring van verbondenheid met God, zelfs naar eenwording met God, waarin men openbaring en redenering achter zich laat. De eerste grote mysticus is al-Halladsch, terechtgesteld in 922, die de waarheid onmiddellijk zei te kennen:

'Now stands no more between the Truth and me  
Or reasoned demonstration,  
Or proof, or revelation...'<sup>69</sup>

Van hem is de uitspraak '*ana'l-haqq*', 'Ik ben de absolute Waarheid', of 'Ik ben God'.<sup>70</sup>

Binnen deze beweging komt men tot onderscheiden opvattingen over de kennis. Soms relativeert men het belang van kennis, schrijft Rosenthal; soms ook apprecieert men de kennis zeer hoog. Men heeft de ware realiteit (*haqiqa*) zelfs wel gelijkgesteld met de kennis. Rosenthal geeft als voorbeeld een uitspraak van al-Abhari († 330 A.H.: 'all true reality is knowledge, and all knowledge is true reality'.<sup>71</sup> Ibn 'Arabi († 638/1240), de grote soefi uit de 12e en 13e eeuw, leerde de eenheid van al het zijnde. Vandaaruit is te begrijpen dat het echte kennen van God de eenheid met God inhoudt: kennis, gekend object en kenner moeten als één worden beschouwd.<sup>72</sup>

### 3.4. *De middeleeuwse filosofen*

In deze paragraaf gaan wij eerst iets nader in op twee islamitische denkers die onder invloed stonden van de Griekse wijsbegeerte, m.n. van de filosofie van Aristoteles: al-Kindi en al-Farabi; vervolgens schetsen we de visie van al-Ghazali, die kritisch stond ten opzichte van de wijsbegeerte en in zijn latere levensfase het zwervend leven van een soefi leidde; tenslotte komen we dan op de laatste grote Arabische filosoof uit de middeleeuwen, Ibn Roesd. Over de waarde van de wijsgerige stelsels wordt verschillend gedacht, zoals uit het bovenstaande al duidelijk is. Arkoun wijst erop dat de beginselen van de aristotelische logica op de uitleg van de Koran zijn toegepast — hoezeer tegengesteld ook ‘à l’intention vivificatrice de la Parole de Dieu qui dynamise l’histoire’.<sup>73</sup>

#### a. *Al-Kindi*

In zijn geschiedenis van de islamitische wijsbegeerte noemt Fakhry al-Kindi († plm. 866) als de eerste Arabische filosoof.<sup>74</sup> Zijn denken wordt gekenmerkt door een rationele benadering van de geopenbaarde teksten. Volgens Fakhry moet men al-Kindi's werk in de hoofdstroom van de theologische ideeën plaatsen, die men gewoonlijk met de Moetazilieten associeert, dus aan het begin van de scholastieke theologie in de islam.<sup>75</sup> Al-Kindi meent dat de waarheid van de islamitische openbaring door middel van syllogismen kan worden bewezen op een wijze die alleen door onkundigen kan worden bestreden.<sup>76</sup> Hij vat filosofie op als ‘de kennis van de realiteit van de dingen, overeenkomstig het menselijke bevattingsvermogen’.<sup>77</sup> Redelijke analyse kan niet anders dan in overeenstemming zijn met de openbaring van de Koran.<sup>78</sup> Aldus kan hij inzichten uit de Griekse filosofie in zijn denken opnemen. Er zijn verschillende kenwegen, t.w. door zintuiglijke waarneming en redelijke analyse. Redelijke kennis ontstaat door de vormen van de intelligibele objecten (i.e. species en genera) te abstraheren, zodat de rede identiek wordt met zijn object in de acte van het denken.<sup>79</sup> In een verhandeling over de rede geeft al-Kindi een aristotelische visie op de rede. Hij onderscheidt vier betekenissen van de term rede (*‘aql*) bij Aristoteles: in actu, in potentia, in actualiteit en ‘manifest’. Het centrale punt van deze kenleer is dat ‘verwerkelijk weten met de zaak samenvalt’, zoals Aristoteles zelf schrijft. De ziel wordt identiek met het gekende als de rede van een staat van potentie overgaat naar een staat van actualiteit.<sup>80</sup>

Naast de normale menselijke redelijke kennis aanvaardt al-Kindi ook boven-menselijke, profetische kennis, door God aan door Hem gezondenen gegeven. Het kenmerk van zulke kennis is, aldus Fakhry, de buitengewone helderheid en omvattendheid waarmee het tot uitdrukking wordt gebracht.<sup>81</sup> Zo verbindt al-Kindi zijn loyaliteit aan de Koran met zijn verwerking van de Griekse wijsgerige traditie.

#### b. *Al-Farabi*

Al-Farabi (259/872-339/950), een van de grootste Arabische filosofen, was een diep religieus en mystiek denker.<sup>82</sup> Hij is diepgaand door de Griekse wijsbegeerte beïnvloed. Als andere moslimse denkers, beschouwde al-Farabi de Griekse filosofie als één geheel, waarin niet alleen Plato en Aristoteles in één verband worden geplaatst, maar waarin ook een neo-platonistische emanatieleer een grote plaats verkreeg.<sup>83</sup> Het

Hoogste en Eerste, dat aan al wat bestaat ten grondslag ligt, is de *intellectus intelligens intellectum*.<sup>84</sup> Al-Farabi gaat in een afzonderlijk werkje op het redebegrip ('*aql*') in.<sup>85</sup> Naast enkele andere betekenissen van het woord '*aql*' vermeldt al-Farabi Aristoteles' redebegrip uit *De Anima* met de onderscheiding van *intellectus in potentia*, *intellectus in effectu*, *intellectus adeptus* en *intelligentia agens*.<sup>86</sup> Zodra het potentieel intellect de vormen in zich opneemt, wordt het tot actueel intellect. De vormen of *intelligibilia* in het actueel intellect kunnen voorwerp van denken zijn, sc. voor een hogere vorm van denken, de *intellectus adeptus*.<sup>87</sup> Deze immateriële vormen worden onmiddellijk 'waargenomen'.<sup>88</sup> Daarboven denkt al-Farabi als hoogste de '*aql fa'*' al, een immateriële vorm die nimmer in materie geweest is noch wezen zal.<sup>89</sup> Deze hoogste rede bewerkt de overgang van de *intellectus in potentia* naar die *in actu*, en maakt dat de potentiële vormen actueel worden, 'just as the sun makes it possible for sight to see and for colors to be seen'.<sup>90</sup> De orde van de kennis correspondeert dus op de orde van het zijn. De denker stijgt op van het kennen naar het Eerste; in de kosmologie daalt men van het Eerste af naar de aardse werkelijkheid. Het kennen is zo belangrijk, omdat het *geluk* van de mens hierin bestaat dat men deel krijgt aan de immateriële natuur van het Hoogste, de *intellectus agens*.<sup>91</sup>

Ook de visie op de openbaring wordt door het wijsgerig systeem bepaald. De '*aql fa'*' al (*intellectus agens*) werkt rechtstreeks in op de voorstellingskracht van de profeet.<sup>92</sup> De profeet is door de openbaring in staat om de eeuwige waarheden in de vorm van zinnelijke voorstellingen aan de massa te leren.<sup>93</sup> De openbaring vertolkt de waarheid, die door de filosofie wordt gedacht, in voorstellingsbeelden aan de massa. Zo verwoordt al-Farabi de gedachte die wezenlijk blijft voor heel de islamitische wijsbegeerte, dat openbaring en rede elkaar niet weerspreken.

### c. Al-Ghazali

Al-Ghazali (1058-1111) geldt als een van de belangrijkste en diepste denkers die de islam heeft voortgebracht.<sup>94</sup> Al-Ghazali verzet zich tegen de synthese van Griekse wijsbegeerte en islamitisch denken in de filosofische school van de middeleeuwse islam. Hij kritiseert het denken in termen van emanatie en benadrukt de wil van God.<sup>95</sup> In later jaren trekt al-Ghazali als soefi rond om zo, en niet via de weg van de intellectuele kennis, vrede met God te vinden. Hoewel al-Ghazali het belang van de theologie inziet, wordt de ware kennis toch niet door haar, maar langs de weg van de mystieke geloofsbeleving verkregen.<sup>96</sup> Al-Ghazali geeft in zijn autobiografie te kennen dat hij reeds voor zijn twintigste door een vurig verlangen naar waarheid werd gedreven; hij verafschuwde het beeld van de 'conflicting beliefs and creeds' en de passiviteit en lichtgelovigheid van wie blind afgaan op de autoriteit van hun ouders. Hij gaat op zoek naar *zekere* kennis, 'that knowledge in which the object is known in a manner which is not open to doubt at all'.<sup>97</sup> Waar is zulke zekere kennis te vinden?

Het blijkt dat zintuiglijke kennis bedrieglijk is. Maar als kennis op grond van waarneming die zo zeker lijkt, onzeker is, met welk recht zal men dan geloof hechten aan de kennis van 'noodzakelijke' proposities? Al-Ghazali vond een uitweg uit deze twijfel door een 'licht dat God in zijn hart goot'.<sup>98</sup> Dit licht was geen zaak van argumentatie maar van genade. Het gaat gepaard met een afwending van de illusoire wereld en een wending naar de wereld van de realiteit.<sup>99</sup>

Al-Ghazali ging, zo luidt zijn verslag, vier groepen mensen na die over de waarheid schenen te beschikken: de theologen (de *Kalam*), de isma'ïlis, de filosofen en de Soefi's. De Kalam veronderstelt de autoriteit van de Schrift of de consensus van de gemeenschap; deze premissen zijn niet ontwijfelbaar.<sup>100</sup> De isma'ïlis vergen geloof in een onfeilbare Imam. De Profeet, echter, is gestorven, en de Imam, ofschoon niet dood, is verborgen en dus al evenzeer ontoegankelijk, zo moet men toegeven. Uitvoerig bespreekt al-Ghazali de werken van de filosofen; hij waarschuwt voor de dwalingen van met name de moslimse neo-platonische denkers.<sup>101</sup> Hij richt zijn aandacht vooral op hun visie op de eeuwigheid van de wereld, de wil van God, Gods kennis van de dingen, de veranderingen in God en de opstanding van het lichaam.<sup>102</sup> Al-Ghazali meent dat de rede geen uitsluitsel geeft inzake de onsterfelijkheid van de ziel. Om dat zeker te weten moet men zijn toevlucht nemen tot de autoriteit van de Schrift of de openbaring. De rede moet geholpen worden.<sup>103</sup>

Al-Ghazali vond zijn zekerheid, zoals vermeld, in de mystiek van de soefibeweging. In twee van zijn voornaamste mystieke werken vormt de neo-platonistische hiërarchie van het zijn — al-Ghazali's kritiek op de platoniserende moslimse theologen ten spijt —, de metafysische basis van zijn mystiek.<sup>104</sup> De metafoor van het licht speelt een grote rol. In de spirituele wereld wordt de hiërarchie van de lumineuze zijnden bepaald door de graad van de nabijheid van het Hoogste Licht, God. Immers, alleen God bestaat echt; al het andere is, in zich, niet-zijn.

Deze visie heeft gevolgen voor de kenleer. Menselijke waarneming start z.i. met de zintuigen en culmineert in de Rede. Aan profeten en heiligen is echter een bijzondere faculteit gegeven, n.l. de heilige, profetische geest. Daardoor zijn zij in staat om kennis te verwerven over de toekomst, het toekomstige leven en de bovennatuurlijke en goddelijke dingen.<sup>105</sup> Het hoogste type kennis, zegt al-Ghazali, is niet de redelijke kennis of de kennis op grond van geloof, maar de kennis door directe ervaring. Zo geldt ook van de kennis van God dat deze 'experiential' is. Al-Ghazali meent dat de ene mens tot meer verheven ervaring van God komt dan de andere. Het meest bevoorrecht zijn die mensen die zichzelf geheel in het Hoogste Ene verliezen.<sup>106</sup> Mulder geeft een indeling in soorten kennis weer, waartoe al-Ghazali kwam. De laagste trap van kennis is de kennis van de massa, die berust op het aanvaarden (*taglid*) van de letterlijke zin van de openbaring. Hoger zijn de redeneringen van de Moetakallimoen, 'nuttig om ketters te weerleggen, maar onvoldoende om tot ware kennis te voeren'. Dan volgen de speculaties van de filosofen, wier ketterijen bestreden moeten worden. Het hoogst is de kennis van de mysticus en de profeet, die zij door inspiratie en openbaring hebben verkregen.<sup>107</sup>

#### d. *Ibn Roeshd*

De laatste van de grote middeleeuwse islamitische denkers is de Spaanse filosoof Ibn Roeshd (1126-1198; Latijnse naam: Averroës). Ibn Roeshd ontwikkelde zich tot een van de meest uitnemende commentatoren van Aristoteles in de middeleeuwen. Door zijn grote kennis van Aristoteles was hij in staat om een nieuwe positie te ontwikkelen inzake de oude vraag hoe geloof en denken te verbinden. Hij bestreed al-Ghazali, maar kon hem in diens kritiek op al-Kindi en Ibn Sina bijvallen doordat hij een andere interpretatie van Aristoteles gaf. Ibn Roeshd wordt als de beste van de

Arabische interpreten van Aristoteles beschouwd.<sup>108</sup> Fakhry schrijft dat Ibn Roeshd zich wat betreft zijn wijsgerige arbeid vooral op drie terreinen heeft bewogen: commentaren op Aristoteles, kritiek op al-Farabi en Ibn Sina in verband met hun interpretatie van Aristoteles, en de verhouding tussen de (welbegrepen) filosofie en de Schrift.<sup>109</sup>

Ibn Roeshd is volgens D. C. Mulder de enige islamitische filosoof die expliciet op de verhouding van openbaring en rede ingaat. Mulder beschrijft hoezeer de interpretatie van Ibn Roeshd's denken over geloof en rede uiteenloopt.<sup>110</sup> Ibn Roeshd was van mening dat geloof en denken met elkaar in harmonie zijn.<sup>111</sup> Hij sluit zich daarin aan bij een grote reeks van islamitische denkers voor hem, die alle aannemen dat de waarheid in zijn manifestaties uiteindelijk één is.<sup>112</sup> Wie aanvaardt dat de resultaten van wijsgerig denken en uitleg van de Schrift overeenstemmen, zal de antropomorfismen in de Koran niet letterlijk mogen nemen, maar ze als beeldspraak moeten interpreteren. Men vindt daarvoor steun in de Koran zelf, die ergens onderscheid maakt tussen 'welgevoegde tekenen' en 'meerzinnige'.<sup>113</sup> Kramers vat de uitdrukking 'welgevoegde tekenen' op als: duidelijk geformuleerde verzen. Fakhry vertaalt de plaats als volgt: 'some of its verses are unambiguous... and the others are ambiguous'. Daaraan wordt toegevoegd: alleen God en zij, die bevestigd zijn in kennis, weten zijn interpretatie (*ta'wil*). In deze tekst wordt kennelijk aangegeven dat er met bepaalde plaatsen een interpretatieprobleem is; niet ieder weet hoe men de teksten moet verstaan. Naar de opvatting van Ibn Roeshd zijn de filosofen de mensen die bevestigd zijn in kennis. Hij vindt hier een aanknopingspunt voor een diepere, figuurlijke interpretatie van antropomorfismen. Zo kan hij de schriftuitleg en de wijsgerige analyse accorderen.<sup>114</sup>

Er is nog een andere grond voor de legitimiteit van wijsgerige reflectie; in de soennitische islam is het leerambt niet geheel duidelijk omschreven: wie vertolkt de stem van de meerderheid van de uitleggers van de Koran? Hier heeft de wijsgerige reflectie haar taak. Fakhry herinnert terloops aan het verschil tussen soennieten en sji'iten ter zake van het leergezag. Bij de soennieten ligt dit in de overeenstemming binnen de gemeenschap (*idjma*); in de sji'a heeft de imam onfeilbaar gezag, zoals al verteld. Welnu, dit verschil van mening inzake de kwestie van interpretatie en gezag is volgens Fakhry de verklaring voor het feit dat de verhouding tussen filosofie en Schrift in sji'itische kring tussen de 10e en 17e eeuw geen serieus probleem is geweest.<sup>115</sup> Het gezag ligt dan bij de imam.

Ibn Roeshd kent de filosofie dus een taak toe bij de uitleg van de Schrift. Hij meent echter niet dat alle mensen met de resultaten van de filosofische reflectie in aanraking moeten worden gebracht. In zijn goedheid heeft God zich voor de massa van de mensen in beeldende taal bekend gemaakt. Het is legitiem en goed dat de grote massa van de mensen de beeldende uitdrukkingen van de Schrift begrijpen zoals ze er staan.<sup>116</sup> Op dit niveau van begrip hanteert men de retorische methode van argumentatie. De theologie gebruikt een ander type argument, het dialektische. De wijsbegeerte volgt de demonstratieve methode.<sup>117</sup> Deze methode houdt in dat men langs demonstratieve weg uit evidente praemissen tot evidente conclusies wil komen.<sup>118</sup> Volgens Ibn Roeshd vindt men deze drie methoden in de Koran zelf.<sup>119</sup> Mulder wijst er op dat de onderscheiding van deze drie methoden in verband met de verhouding

tussen openbaring en rede in later werk door Ibn Roeshd worden vervangen door de onderscheiding tussen 'praktisch' en 'theoretisch'. Wij gaan daar verder aan voorbij.<sup>120</sup> De aanvaarding van het geloof op elk van de drie niveaus strekt de mensen tot heil.<sup>121</sup> In drie gevallen vindt de filosofie aanleiding voor een niet-letterlijke interpretatie van de tekst van de Schrift: 1. plaatsen waar er geen consensus (*idjma*) over de wettelijke en leerstellige betekenis ervan mogelijk is; 2. waar diverse schriftplaatsen elkaar schijnen tegen te spreken; 3. waar schriftplaatsen strijdig schijnen met de beginselen van filosofie of natuurlijke rede.<sup>122</sup> Het gaat Ibn Roeshd zelf om de derde soort problemen; mits men de Schrift goed uitlegt, is zij niet strijdig met de rechte wijsbegeerte. Ibn Roeshd wil dus trouw zijn aan de inhoud van de openbaring en aan de principes van de filosofie.<sup>123</sup>

Ook het heil van de filosoof hangt ervan af dat hij gelooft wat voor het geluk in dit leven en het hiernamaals noodzakelijk is. Ibn Roeshd geeft een opsomming van leerstellingen die z.i. heilsnoodzakelijk zijn, zowel voor de filosoof als voor de theoloog en de gewone man: 1. het bestaan van God, de Schepper en Bestuurder van de wereld; 2. de eenheid van God; 3. de attributen van zijn volkomenheid (kennis, leven, wil, gehoor, zien, spraak); 4. zijn vrijheid van imperfectie (ingevolge soera 42 : (9) 11, 'Geen ding is er aan Hem gelijk', vaak als grond voor de *via remotionis* beschouwd); 5. de schepping van de wereld; 6. de geldigheid van profetie; 7. de rechtvaardigheid Gods; en 8. de opstanding na de dood.<sup>124</sup> Men kan verschillen over de *wijze waarop* men over deze dingen denkt; het geloof erin zelf is heilsnoodzakelijk voor ieder mens. Iedere groep heeft het recht en de plicht om zich de geloofsinhoud op het eigen niveau toe te eigenen; zo is het de plicht van de massa om de beeldende taal te nemen zoals ze is; pogingen om de verborgen betekenis van de beelden aan de massa uit te leggen zijn verwerpelijk.<sup>125</sup> De substantie van het geloof verschilt niet, slechts de vorm waarin het wordt uitgedrukt. Er zijn zaken waarover de filosofie niet kan oordelen; voor inzicht daarin moet men op de Schrift afgaan.<sup>126</sup> De openbaring immers is voor Ibn Roeshd het onderricht in de ware kennis en de juiste wijze van handelen.<sup>127</sup>

Op het gebied waarop de wetenschap competent is, moet de filosoof de weg van de wijsgerige bewijsvoering aanvaarden. Hoe verschilt het sophisticated verstaan van de Schrift, waartoe de filosofie zo komt, nu van dat van de anderen? De filosofen geven een andere inhoud aan de begrippen; de begrippen zelf ontkennen zij niet. Zij ontkennen slechts dat onze begrippen eenduidig op God van toepassing zijn.<sup>128</sup>

Tenslotte stellen we de vraag naar Ibn Roeshd's visie op de aard van de kennis. Echte kennis is — zo geeft Fakhry hem weer — wezenlijke kennis van de oorzaken van de dingen.<sup>129</sup> Gods kennis is de oorzaak van alle dingen. In zijn zelfkennis kent God alle dingen.<sup>130</sup> Het is de aard van de kennis dat objekt en subjeet geheel identiek worden. Zo stuiten wij ook bij Ibn Roeshd op de grondnotie van de aristotelische kenleer. Waarom hecht men zo aan kennis? Omdat men door de kennis deel krijgt aan en één wordt met het gekende.

Ibn Roeshd is de laatste van de grote middeleeuwse islamitische filosofen. In de twee inleidende paragrafen is er al op gewezen dat de wijsbegeerte in de islamitische traditie niet een erg grote plaats heeft ingenomen. Wij gaan nu over tot de bespreking van een moderne auteur.

### 3.5. Seyyed Hossein Nasr

Tot slot van de uiteenzetting over waarheid en kennis in de islamitische traditie behandelen we een moderne islamitische denker, Nasr. Nasr was vanaf eind vijftiger jaren tot aan de periode onder Khomeiny een van de meest vooraanstaande islamitische denkers in Iran. In zijn publicaties probeert hij te laten zien hoe het traditionele islamitische accent op geloofsovergave ook in de moderne tijd, en m.n. in de confrontatie met de westerse cultuur, van essentiële betekenis is. Nasr probeert te laten zien hoe mensen hun bestemming vinden in de beleving van Gods nabijheid. De beweging van het soefisme probeert mensen te helpen om tot deze beleving te komen.

Wij geven Nasr's visie op de islam en het soefisme eerst globaal weer, om daarna uitvoeriger in te gaan op zijn gedachten over de band tussen God en mens en de rol van kennis en rede daarin.

In de islam ligt alle nadruk op de eenheid van God, de eenheid van het menselijk leven, en de eenheid tussen God en mens. De Koran is de duidelijke openbaring van het monotheïsme; de wet (*sjari'a*) ordent het hele bestaan en integreert de aspecten van het leven tot een eenheid; de spirituele weg (*tariqa*) brengt de mens tot de eenheid met God. De islam is omvattend, geen godsdienst naast het verdere leven, zoals veel mensen religie opvatten, maar:

'also a socio-political order, a world view and a way of life in which all aspects of man's physical, mental, and spiritual needs are considered and fulfilled'.<sup>131</sup>

De ordening van het leven, zoals gegeven in de wet, en de kennis van de Eenheid en Grootheid van God, zoals bekend uit de openbaring, hebben een doel. Dit doel ligt niet buiten de religie, in een gesecculariseerd leven, in materiële welvaart of uiterlijke schijn. Integendeel, het doel van de religie is en blijft om mensen dichter bij de vervulling van hun bestaan, tot de nabijheid Gods te brengen:

'The heart of the religious life resides and will continue to reside in traditional forms and practices, in the inner being of individuals for whom islam means an approach to the Divine and a sanctification of human life, and not a mere asset with which to further particular worldly causes, whether they be political, social, or economic'.<sup>132</sup>

Nasr legt alle nadruk dus op de beleving van de religie. Dit betekent niet dat hij afdoet aan de meer objectieve kant van de godsdienst. Met kracht verwerpt hij het (westerse) subjectivisme:

'Islam is a religion which rejects individualistic subjectivism. The most intelligible material symbol of islam, the mosque, is a building with a space in which all elements of subjectivism have been eliminated. It is an objective determination of the Truth, a crystal through which radiates the light of the Spirit. The spiritual ideal of islam itself is to transform the soul of the Muslim, like a mosque, into a crystal reflecting the Divine Light'.<sup>133</sup>

In dit citaat treffen we nadruk op *objectiviteit*, op *beleving*, op *loutering en transformatie* van de persoon en op de zuivere *reflectie* van het goddelijk Licht. Deze noties zijn wezenlijk voor de visie van Nasr. We gaan ze na.

Eerst de *objectiviteit*. Nasr veronderstelt deze als hij er de nadruk op legt dat het in

religie om het innerlijk gaat. Godsdienst heeft een uiterlijk en een innerlijk aspekt. Tot het uiterlijke behoort de leer, de organisatie en het gedrag. De leer is door God in de openbaring gegeven. 'Moslims hebben steeds het ('innate') gevoel dat zij de dogma's die alle religies proclameren, in zuiverste vorm bezitten', schrijft Nasr.<sup>134</sup> Het uiterlijke vindt men in de organisatie, bijv. in de gebouwen, zoals de moskee en de kunst. De islam kent niet alleen de weg van de kennis om dichterbij God te komen, maar ook de weg van de kunst, van hetgeen men maakt. Zo kunnen mensen in de kunst en gebouwen die ze maken, de eenheid van de dingen en de Eenheid van God tot uitdrukking brengen. Het gedrag is een ander zichtbaar aspekt van religie. De *sjari'a* helpt mensen om te leven volgens de goddelijke Wil.<sup>135</sup> Omdat de Wet alle aspekten van het leven omvat, geeft het leven conform de Wet al een bepaalde mate van eenheid aan het leven.

De centrale intentie van Nasr is om van de buitenkant van de religie naar de binnenkant te wijzen. Het gaat hem om de *beleving*. De integratie van het leven, die door de naleving van de Wet kan worden bereikt, moet worden verdiept. Naast de *sjari'a* staat de *tariqa*, de contemplatieve weg, die een mens kan volgen om reeds in dit leven dichterbij God te leven. In de islam bestaat er geen tegenstelling tussen het actieve en het contemplatieve leven; de contemplatie is bedoeld voor mensen die midden in het leven staan.<sup>136</sup> Handelen en contemplatie gaan samen: *al-'ilm* en *al-'amal* zijn verbonden. De islam omvat heel het bestaan. Het gaat Nasr vooral om de binnenkant van het geloof, de beleving. Hij gebruikt daarvoor een enkele keer het woord mystiek, maar tekent daarbij aan dat hij dat woord dan in de originele betekenis gebruikt, z.i.: 'in relatie tot het goddelijk mysterie', of ook kennis die gecombineerd is met liefde, die verre van irrationeel is; mysticisme verwijst zo naar het innerlijke aspekt van de geopenbaarde en orthodoxe religie; het blijft gebonden aan de paden welke die religie wijst.<sup>137</sup>

Men heeft deze paden nodig om zich te *zuiveren* en te *transformeren*. De toestand van de mens is niet als hij moet wezen. Er schort het volgende aan. De grondfout is dat de mens van God is gescheiden; de mens is gevallen in de aardse conditie van desintegratie en afstand van zijn oorsprong, die bestond in de eenheid met God. De mens is weliswaar nooit los van God, maar realiseert zich dat niet. Daarom ervaart men het bestaan niet in volle eenheid met God.<sup>138</sup> In de menselijke natuur liggen dus twee zaken besloten, een besef of beeld van perfectie, en een 'experiential certainty of separation within himself'.<sup>139</sup> Nasr voegt hier aan toe dat deze eeuwige kenmerken van het menselijk bestaan belangrijker zijn dan eigenschappen die met de tijden wisselen. Het bestaan is afhankelijk van de doorleefde band met God. Het goddelijke doortrekt en draagt deze wereld. Gelovigen hebben een relatie met deze kracht van God die het bestaan draagt. Indien er geen mensen zouden zijn die deze band bewust beleven, dan zou de aarde ophouden te bestaan, schrijft Nasr. Hij ziet een zeer nauw verband tussen *zijn en kennen*; het bestaan komt van het Zijn; de band tussen het Zijn en de aardse manifestaties zou ophouden te bestaan als er geen *bewuste ontologische verbinding* was: 'It would fall into the abyss of nothingness'.<sup>140</sup> Door het kennen van God en zijn Wil kan men meer inzicht verwerven. Uit de Koran verkrijgt men *kennis*: bewustzijn van God, van de komende wereld en van de terugkeer tot God.<sup>141</sup> Door de wet te volgen wordt men behoed voor alle vormen van streven die wegleiden van



God. Als men zijn verstand gebruikt, kan men zijn leven conform het verkregen inzicht en het gebod inrichten; dan komt men tot God. Indien het verstand ('verstand' ruim opgevat: 'aql) niet goed wordt gebruikt, dan overwint men zijn passies niet; dan wordt het verstand in dienst gesteld van verkeerde verlangens en gaat het functioneren als een sluier die verhindert om te zien wat belangrijk is en wat niet. Mensen leven als in een gevangenis; het soefisme wil hen bevrijden uit de banden van een illusoire gevangenis.<sup>142</sup> Uiteindelijk vloeit daaruit een misvorming van de cultuur voort, zoals die bijvoorbeeld uitkomt in de problemen waarvoor de westerse technologisch en economisch georiënteerde samenleving gesteld wordt.<sup>143</sup> Men moet leren om het Absolute als absoluut en het relatieve als relatief te zien.

Om zich te heiligen moet men inzicht hebben in de openbaring en de regels van de sjari'a volgen. Men moet zich deugden aanleren; daardoor verandert men: deugden zijn een wijze van zijn.<sup>144</sup> Om meer god-gelijk te worden moet Men de *tariqa* volgen, het geestelijk pad. Daartoe moet men zich aan de leiding van een soefi-meester onderwerpen. De meester is door de gouden keten van initiatie met de andere meesters verbonden. Om de plaats van de soefi-meesters goed te begrijpen moet men volgens Nasr bedenken welke plaats de twaalfde, verborgen Imam inneemt, m.n. in Perzië. Op verborgen wijze is deze Imam de spirituele axis van de wereld, de pool waarmee alle soefi-meesters innerlijk zijn verbonden.<sup>145</sup> Nasr vermeldt een voorbeeld van een traktaat waarin de spirituele ontwikkeling beschreven wordt in veertig stadia.<sup>146</sup> Indien men al deze stadia doorloopt, bereikt men de volle realisatie van het leven, het doel waarop alle religie gericht is.<sup>147</sup> Men is dan met God, de Waarheid (*al-haqq*) verbonden.<sup>148</sup>

Vanuit de mens gezien zijn deze stadia ontwikkelingsfasen in een proces waarvoor men zich moet inspannen. Men kan deze ontwikkeling echter ook vanuit ander perspectief bezien; dan ziet men dat zij op een genadegave van God berusten.<sup>149</sup>

Dan komen wij nu aan het doel van de spirituele tocht, de kristal-heldere reflectie van de Waarheid of, anders gezegd, van het 'Universal Intellect', dat is de realisering van de Eenheid, zowel van *de mens* ('Universal Man') als van God.<sup>150</sup> Men richt zich zózeer op het permanente en vaste in de schepping dat men 'mens' wordt: 'Universal Man is the Mirror in which are reflected all the Divine Names and Qualities'.<sup>151</sup> Dan is men het mens-zijn in de gevallen staat in eeuwige eenheid met God te boven gekomen. Als een heldere spiegel weerspiegelt men de Goddelijke Kennis; daarom is de volle realisering van 'Universal Man' de volle realisering van de Waarheid.<sup>152</sup> Zo kan men verstaan dat Nasr schrijft dat het 'gnostieke pad van de spiritualiteit' niet maar een rationele vorm van kennis is naast andere, maar een *theosofie*, een *hikma*, een hulp voor geestelijke realisatie.<sup>153</sup>

Welke rol speelt de redelijkheid in dit proces? Het antwoord is dat de rede op de diverse niveaus een andere rol speelt, zodat ook het begrip waarheid telkens een andere inhoud verkrijgt. Nasr schrijft ergens dat men geen werkelijk zicht op religie(s) kan verkrijgen, als men zich niet realiseert dat er een *hiërarchie* in de kennis is. Er zijn op zijn minst vier fundamentele niveaus van kennis: het intellectuele, het voorstellende (de 'imaginatio'), het rationele en het zintuiglijke.<sup>154</sup> Het enkel-zintuiglijke ervaren laten wij hier rusten. Hoewel wij onderstaande beschrij-

ving aan diverse andere artikelen ontlelen, zal zij met de bedoeling van Nasr overeenkomen.

1) Er is het niveau van de *waarheden*, de leerinhouden die door de islam geleerd worden; zij zijn uiteindelijk uit de Koran afkomstig. Op dit niveau zullen veel mensen de leer als 'waar' beschouwen, in de common sense betekenis van 'waarheid': uitspraken die in overeenstemming zijn met de werkelijkheid. Men bedenke dat de werkelijkheid zelf op dit niveau nog onder de sluier ('veil') ligt, zodat haar ware aard niet gezien wordt en ook nog niet gezien kan worden.

2) Voor diepere kennis is er een *transformatie* van de persoon noodzakelijk. Om die te bewerken, is genade nodig, inzet, initiatie in de methoden van het spirituele pad en een meester die op deze weg kan leiden. Men leert de wereld meer en meer zien zoals ze is: ze is op mysterieuze wijze met God verbonden. Nasr spreekt van het *oog van het hart*.<sup>155</sup> Met dit oog komt men verder dan met de discursieve rede alleen.<sup>156</sup> De filosofie kent in de benadering van het transcendente traditioneel twee wegen: de affirmatieve en de negatieve weg. De affirmatieve weg handelt over eenheid en veelheid, oorzaak en gevolg, potentialiteit en actualiteit, substantie en accident. De negatieve weg houdt de ontkenning in van elke definiëring van het Zijn, van de compositie ervan of de participatie in iets anders.<sup>157</sup> Men transcendeert de discursieve, louter affirmatieve rede. Enerzijds, stelt Nasr, is Zijn boven de manifeste orde en is er niets buiten het Zijn; anderzijds zijn alle kwaliteiten van het zijnde aan het Zijn ontleend en keren ze ernaar terug. Nasr wijst erop dat de roep *La ilaha ill'Allah* door de soefies niet alleen traditioneel wordt geïnterpreteerd als: er is geen godheid dan God; maar ook als *there is no being other than Being itself*.<sup>158</sup> Alle zijn ontleent het bestaan aan het Zijn dat zelf alle zijnde transcendeert. Voor deze diepere kennis is blijkbaar transformatie van de persoon noodzakelijk, alsmede een overstijgen van het discursieve kennen. De waarheid, zo zullen wij mogen zeggen, is op dit niveau niet meer zuiver rationeel, maar (laten wij zeggen) intuïtief.

3) De hoogste kennis — de kennis in eigenlijke zin — is de intellectuele kennis, het schouwen, beter: het *spiegelen* van het Zijn:

'For the intellect, which is the only faculty within man capable of knowing Being qua Being, no concept is clearer than Being because the sense of being is inherent in the intellect'.<sup>159</sup>

In deze *gnosis* wordt de realiteit bedacht in zijn zuivere, niet-gemanifesteerde vormen en onbepaalde staat, boven existentie en zijnde.<sup>160</sup> Het gaat om 'sapiential knowledge, based upon the direct and immediate experience of the Truth'.<sup>161</sup> In feite is de menselijke geest door (a) het opvolgen van de geboden van de *sjari'a*, (b) het denkend overwegen van de geopenbaarde waarheden in de Koran, (c) het volgen van de *tariqa* en (d) het overstijgen van het discursieve denken ontledigd, onttrokken aan de passies van deze wereld en gezuiverd. Daardoor kan men de enige echte werkelijkheid 'waarnemen'. Nasr spreekt van een *passieve reflectie van het universele Intellect*.<sup>162</sup>

'The contemplative 'sees' the Truth and knows it through the process of identity. At the end when he has reached the state of 'union', through the effective realization of the Truth or through gnosis (*ma'rifah*), his knowledge becomes perfect, and because knowing is essentially being, his being also partakes of the 'perfume' of the divine knowledge thus acquired'.<sup>163</sup>

Deze reflectie is de eenheid met God (en, zo zal men moeten bedenken, daar God het Zijn is en het Zijn het ene is, eenheid zonder meer). Het Zijn is de Waarheid; de realisering van deze Waarheid is denken, liefde en zijn. Deze realisering staat niet los van de religieuze traditie waarin een bepaalde weg tot deze realisatie wordt gewezen.<sup>164</sup> Zo kan men, naar het mij toeschijnt, de visie van Nasr op de hoogste waarheid weergeven.

Tot slot geven wij zijn visie op de verhouding van de islam tot andere religies weer. Nasr's waardering van andere religies vloeit voort uit zijn visie op elementen uit andere tradities, die overeenkomen met het esoterisme van de soefi-beweging. Dit esoterisme is met het mens-zijn gegeven; het ligt daarin immers besloten om te streven naar de integratie en eenheid van het bestaan. Dit betekent niet dat de weg van de soefi's geheel overeenstemt met de weg van spirituele richtingen in andere religies. Elke geldige esoterische weg is volgens Nasr bepaald door het objectieve 'framework' van de openbaring waartoe deze weg behoort.<sup>165</sup>

Moslims geloven dat God vele profeten tot de volkeren heeft gezonden; traditioneel zegt men: 124.000. Op grond van de 'universality of revelation' ligt het voor de hand dat er meer religies zijn.<sup>166</sup> De latere profeten konden zich bij eerdere aansluiten. Zo kon de grote profeet aansluiten bij wat de profeten voor hem, vooral in de abrahamitische religies, hadden gezegd.<sup>167</sup> Elke profeet, zo menen sjari'itische moslims, heeft het monotheïsme verkondigd.<sup>168</sup> Deze gedachte was bepalend voor de praktische houding van de islam tegenover aanhangers van andere religieuze tradities. Nasr beschrijft de houding tegenover de diverse groeperingen iets uitvoeriger.<sup>169</sup> Wat in de Koran geschreven staat over dezelfde personen of gebeurtenissen als waarover het in de bijbel of Talmoud gaat, is niet daaraan, maar aan het archetype van de drie openbaringen ontleend.<sup>170</sup> De verhouding van de islam tot de Indiase religies is moeilijker, gegeven het andere culturele klimaat. In India werden de hindoes zeker niet als simpele heidenen beschouwd; men beseftte dat ook voor hen het Ene achter het vele ligt.<sup>171</sup> Men beschouwde andere religies steeds als een vorm van de Goddelijke Wet. De diepste ontmoeting is mogelijk op het vlak van de geloofsbeleving, het esoterisch niveau. De soefi dringt door naar de Grond, het Ene; daardoor worden alle vormen transparant.<sup>172</sup> In de liefdevolle gnosis ligt de innerlijke eenheid van alle religies.<sup>173</sup> Alle volken zijn daarheen op weg als naar de Kaäba. Bij de Kaäba begrijpen mensen dat de diversiteit van religies geen spanningen hoeft op te leveren.<sup>174</sup> Degenen die God waarlijk liefhebben begrijpen dat de Kaäba in werkelijkheid God zelf is. Nasr geeft ook het bekende beeld van de berg, waar mensen langs vele paden opklimmen naar het Hoogste; God zelf koos de paden voor de mensen.<sup>175</sup>

Het *waarheidsbegrip* komt uiteraard op de diverse niveaus van kennen voor. Nasr spreekt over de 'waarheden' van de Koran, dus over leerstellige waarheid. Deze is voor hem onbetwistbaar het zuiverst gegeven in de islam; deze waarheid moet bevestigd worden en worden verdedigd.<sup>176</sup> Op een hoger niveau komt men tot een zekere relativisering van geformuleerde kennis, zo zagen we; men mag van 'intuïtieve waarheid' spreken. Op het hoogste niveau is de waarheid deelhebbing, eenheid en passieve spiegeling van God die Zelf de Waarheid, *al-haqq*, is, die enerzijds alle

bepaling overstijgt, maar zich anderzijds door zijn namen en kwaliteiten openbaart en zo in genade de lagere niveaus van kennis mogelijk maakt.<sup>177</sup>

#### § 4. De houding ten opzichte van andere religies

##### 4.1. *Tolerantie ten opzichte van andersgelovigen*

In zijn studie over de tolerantie van de islamitische gemeenschap ten opzichte van anders-gelovigen, schetst Khoury de ontwikkelingen. Hij begint bij de bepalingen in de Koran over de houding jegens anders-gelovigen; daarna behandelt hij de latere ontwikkelingen. Hij beroept zich op wettelijke bepalingen en contracten, overwegend uit de Arabische landen.<sup>178</sup> De islamitische gemeenschap zag zich in de verhouding tot groepen anders-gelovigen voor een probleem gesteld, omdat de islam *totale* geloofsovergave vergt, die heel het leven stempelt.<sup>179</sup> Dat God mensen leidt, is het hoogste principe van de islam, aldus Khoury; het is een absolute norm dat men zich naar Gods Wil richt. Dat doet men als gemeenschap. Daarom levert het een probleem op als een deel van de bevolking niet tot de islamitische gemeenschap behoort en zich niet verplicht voelt door de *sjari'a*. Men heeft de rechten en plichten van niet-islamitische bevolkingsgroepen moeten regelen. Daarbij heeft men zich laten leiden door hetgeen in de Koran staat; de toepassing daarvan is door de omstandigheden bepaald.

Het fundament van de tolerantie jegens niet-islamieten is dat *in religie geen dwang* past.<sup>180</sup> De Profeet laat ruimte voor de erkenning van het relatieve gezag van andere profeten, met name van de profeten uit het oude Israël en van Jezus. Er is namelijk één grondopenbaring; maar wel zijn er verschillen tussen de Koran, de boeken van Mozes en de boeken der christenen. Daaruit vloeide voort dat Mohammed een zekere verwantschap met joden en christenen heeft gevoeld. Zoals we al zagen heeft hij aanvankelijk op meer instemming van joden en christenen gerekend, dan hij later bleek te krijgen. Zijn houding ten aanzien van anders-gelovigen in het algemeen wijzigde zich, toen hij op weerstanden en bedreigingen van de zijde van zijn Mekkaanse tegenstanders stuitte. Daardoor kwam hij tot een strakkere opstelling. Deze hardere opstelling is volgens Khoury het fundament van de latere wetgeving geworden.<sup>181</sup> Men bedenke dat er vanaf het begin twee hoofdinteressen waren, ten eerste de bescherming en verbreiding van het geloof, en ten tweede het beschermen en bevestigen van de eenheid van de geloofsgemeenschap.<sup>182</sup> Ongeloof en elke andere aantasting van de *islam* is gevaarlijk voor de gemeenschap, want de islam is er het fundament van. Men bedenke hierbij opnieuw dat de islamitische zienswijze is dat godskennis tot de natuurlijke aanleg van de mens behoort en dat de openbaring via vele profeten tot *alle* mensen is gekomen.<sup>183</sup> Er zit dus iets vreemds in de weigering van mensen om de openbaring te aanvaarden. Tegen deze achtergrond laat zich verstaan hoe men tot een gedifferentieerde houding ten opzichte van godsdienstvrijheid kwam: a) moslims mochten het geloof niet laten vallen; b) omdat God geen 'genoten' duldt, zijn polytheïsten niet te verontschuldigen; zij werden niet getolereerd; c) voor de mensen van het boek was er relatieve godsdienstvrijheid; zij zijn zelf voor hun levensvoering verantwoordelijk.<sup>184</sup> Het was voorschrift dat isla-

mieten geen gemeenschap zouden hebben met niet-gelovigen, zeker niet met heidenen.<sup>185</sup> Men moet deze houding ten aanzien van andersdenkenden verstaan tegen de achtergrond van de strijd die in eerste instantie tegen de polytheïstische stammen gevoerd zou gaan worden. In later tijd geeft Mohammed ook bevel tot een veldtocht tegen christelijke stammen in het noorden van het Arabisch schiereiland.<sup>186</sup> Ondanks voorbehouden van Mohammed tegenover joden en christenen, krijgen zij toch een relatieve vrijheid, ook inzake hun godsdienst; zij zijn schatplichtig, maar kunnen op bescherming rekenen. Jodenvervolgingen kwamen soms voor; zij hingen, aldus Khoury, met de tijdgeest samen. Dat anders-gelovigen zich niet in de islamitische samenleving mochten integreren was een bepaling die uit de Koran voortkwam. Hoe men het in later tijd uitwerkte, hing samen met de interpretatie die men aan de Koran gaf.<sup>187</sup> Khoury geeft veel interessante voorbeelden van verdragen en bepalingen, uit vele sectoren van het leven. Interessant is o.a. het verdrag (waarschijnlijk uit 638) dat de christenen in Jeruzalem tolereerde en een betrekkelijk grote mate van godsdienstvrijheid waarborgde, maar het aan joden verbood om in Jeruzalem te wonen.<sup>188</sup> Een bepaling die vaker terugkomt is dat de *Dhimmis* ('Schutzbefohlenen') onderdelen van hun religieuze gebruiken of levensgewoonten, die aanstoot zouden kunnen geven aan islamieten, niet (al te) openbaar mogen praktiseren, zoals bijvoorbeeld varkensvervoer door moslimse buurten en verkoop van alcoholhoudende drank.<sup>189</sup> Dat het behoud van de eigen islamitische gemeenschap prioriteit had, komt ook sterk uit in de geboden rond huwelijk en opvoeding.<sup>190</sup>

Khoury noemt de houding van de islam ten opzichte van de *Dhimmis* een mengvorm van tolerantie en intolerantie.<sup>191</sup> De islam heerst; zij wordt niet beheerst. Zo was de theorie en ook vaak de praktijk, met alle droevige ontsporingen vandie. De oorzaak daarvan ligt in de absoluutheidsaanspraken van de islam. De islam is de definitieve gestalte van de religie; daarom is er geen werkelijke reden om niet tot de islam te willen behoren. Men bedenke, zo voegt Khoury hieraan toe, dat ook in de bijbel voorbeelden van intolerantie voorkomen, zo goed als in de geschiedenis van de christelijke kerk.<sup>192</sup> In fundamentalistische kring legt men er ook in de huidige islam de nadruk op dat alle mensen tot de islam moeten worden gebracht.<sup>193</sup> Aldus Khoury's weergave van de islamitische houding ten opzichte van anders-gelovigen.

#### 4.2. *Nasr: de islamitische visie op het christendom*

In § 3.5. hebben wij de visie van Hossein Nasr weergegeven. In een artikel in het tijdschrift *Concilium* heeft Nasr de islamitische visie op het christendom weergegeven. Voorzover zijn eigen visie daarin naar voren komt, ligt deze in het verlengde van wat wij eerder beschreven. Omdat hij in dit artikel niet slechts zijn eigen visie geeft, maar in algemener zin over de islamitische visie op het christendom schrijft, geven wij enkele punten uit dit artikel hier weer. Uit wat hij schrijft, blijkt hoe men in de islam vanuit de eigen inzichten tot een benadering van andere religies komt.

Nasr wijst er op dat niet alle islamieten dezelfde visie op het christelijk geloof hebben en hebben gehad. Als men vredig samenleefde met christenen, lag het anders dan wanneer men tegen kruisvaarders vocht. Mensen die zich alleen aan de wet houden, kijken er anders tegenaan dan mensen met meer geestelijke voortreffelijkheid.<sup>194</sup> Deze variatie neemt niet weg dat de islamitische visie geworteld is in

bepaalde hoofdstukken van de Koran, die vooral handelen over Jezus en Maria.<sup>195</sup> Christenen werden beschouwd als volk van het boek: *ahl al-kitab*; daaruit vloeide voort dat zij een beschermde status hadden, indien zij onder islamitisch bestuur kwamen.<sup>196</sup> De islamitische visie op het christendom omvat een eigen leer omtrent Jezus, Maria en de eenheid van God, die naar traditioneel islamitische overtuiging in het christendom geweld wordt aangedaan. Op dit punt bestaat er een tegenstelling tussen christendom en islam.<sup>197</sup> Men heeft het ook moeilijk met veel religieuze kunst en met de hiërarchie in het katholieke christendom: elke man is in de islam zijn eigen priester.<sup>198</sup>

In de loop der geschiedenis is het in islamitische kring tot een verdere uitwerking van de leer van de Koran gekomen. Men leerde wel de *afschaffing* van de eerdere openbaring door latere.<sup>199</sup> Een dergelijke visie laat minder ruimte voor een positieve waardering van jodendom en christendom. Deze visie werd echter niet de algemeen gangbare. Nasr omschrijft de visie die z.i. algemeen aanvaard is in de islam, als volgt:

‘de goddelijke oorsprong van het christendom (moet) aanvaard worden en... christenen (zullen) gered (...) worden als zij hun godsdienst in praktijk brengen’.<sup>200</sup>

Daarnaast bestaat er volgens Nasr het algemene gevoelen:

‘dat er in de heilige Schrift van de christenen hoe dan ook veranderingen hebben plaatsgevonden die hen gebracht hebben tot leerstellingen als die over triniteit en incarnatie, die nooit door een profeet van God verkondigd hebben kunnen worden volgens de visie van de islamieten op de profetische functie in haar geheel, vanaf Adam tot de profeet van de islam.’<sup>201</sup>

Van belang is dat men, aldus Nasr, als bezwaar tegen het christendom naar voren brengt, dat het onvoldoende sociale en economische regels geeft, waardoor het vrijwel uitsluitend esoterisch is. Het christendom stelt te hoge eisen aan de mensen, eisen die slechts geestelijk levende mensen op kunnen brengen.<sup>202</sup> De gepredikte idealen zijn vaak niet in praktijk gebracht.<sup>203</sup> Nasr wijst op stromingen in de islam, die in het westen veelal als fundamentalistische stromingen worden aangeduid, die scherper tegenover het christendom staan.<sup>204</sup> Daarnaast vermeldt hij die standpunten van die islamieten die menen dat God beide religies heeft gewild en ze gebruikt om mensen te redden; Nasr vat daarbij zijn eigen visie samen, die wij al beschreven.<sup>205</sup>

#### 4.3. Conclusie

Binnen de islam, zo concluderen wij, is in de eerste plaats het monotheïsme centraal; het bepaalt heel het leven: er is geen god dan God. Daarom gaat het, op enigszins vergelijkbare wijze als in het jodendom, om het gelovige leven, om *geleefde waarheid* of, zoals wij in het volgende hoofdstuk zullen zeggen: *religio vera*. Deze religio stempelt idealiter heel het leven.

Ten tweede, deze levenshouding van geloofsovergave en -gehoorzaamheid veronderstelt dat de *beliefs* waar zijn. Zo schrijft Isma'il R. al Faruqi:

‘To my knowledge, no Muslim thinker has ever denied that his religion has an essence. Granted that the question itself is a modern question and that the thinkers of the Middle Ages did not raise it in the manner we do today, we can still say with certainty that for all of them Islam was religion,

religion *par excellence*, indeed 'the religion'; that it was a coherent, autonomous system of truths about reality, of imperatives for action and of desiderata for all kinds and levels of human activity. All of them affirmed that at the center of this system stood God, the knowledge of Whom they called *tawhid*; that the whole rest is a hierarchy of imperatives (*wajibat*), recommendations (*mandubat* and *makruhat*), prohibitions (*muharramat*), and desiderata (*hasanat*) — collectively called the shari'ah and knowledge of which the Muslims called *fiqh*'.<sup>206</sup>

Dit citaat bevestigt onze beschouwing. De *beliefs* behoeven niet steeds erg theoretisch te worden opgevat; de geloofsdoordenking nam en neemt vaak niet zo'n grote plaats in, zoals meer auteurs schreven. Men moet er daarbij aan denken dat het in de *islam* om enkele centrale geloofswaarheden gaat. Gecomplieerde *beliefs*, zoals in het boeddhisme de aanduidingen van *sjunyata* (als men die al *beliefs* mag noemen) of in het christendom de christologie en de drieëenheid kent de *islam* niet. Wel gelooft men dat God de volkomen openbaring aan Mohammed heeft gegeven; dit (exclusieve) geloof wordt veelal zeer letterlijk opgevat. De waarheid van de centrale *beliefs*, in de zin van de overeenstemming met de aard van de werkelijkheid, is steeds verondersteld.

Het is opvallend dat het woord *haqq* zowel op waarheid als op werkelijkheid kan slaan. *Ware* kennis is kennis van de *ware* aard van de werkelijkheid.

Ten derde, vanuit de *basisinzichten* komt men tot een beoordeling van *beliefs* van andere religieuze tradities. We hebben als voorbeeld daarvan de houding ten opzichte van joden en christenen beschreven. Het valt niet moeilijk om in te zien hoe deze benadering zich uitwerkt naar andere religieuze tradities. Vanuit het soefisme is kennelijk een minder exclusieve benadering van andere religieuze tradities mogelijk; maar ook dan wordt vanuit de eigen geloofshouding en dus vanuit het geloof (*belief*) bepaald welke religieuze stromingen men hoger en welke men lager acht.

Deel 3

ANALYSE



## VIII. Waarheid in religie

### § 1. Meerzinnigheid in het spreken over waarheid

In de voorgaande hoofdstukken blijkt dat het woord waarheid in de bezinning op waarheid en religie op meer dan één manier wordt gebruikt. In dit hoofdstuk zullen wij proberen om het gebruik van het woord in kaart te brengen.

Wij gaan ervan uit dat de godsdienstwijsbegeerte (voorzover zij probeert om zoveel mogelijk levensbeschouwelijk neutraal te zijn) aansluiting moet vinden bij het wijsgerige en theologische denken binnen de grote religieuze tradities, zoals we dat in het tweede deel van deze studie aan de orde hebben gesteld. In het laatste hoofdstuk komen wij uitvoeriger op de status van de godsdienstfilosofie terug. Hier gaan we er op voorhand vanuit dat een *wijsgerig inzicht* het strikt *empirisch beschrijf-bare* overstijgt, in deze zin dat het niet geheel empirisch te bewijzen is, al stoelt het wel op de ervaringen uit de empirie. We gaan op deze plaats niet in op de vraag of een neutrale beschrijving van feiten mogelijk is. In wat volgt zullen wij proberen om een visie op diverse aspecten van het thema *religie en waarheid* te ontwikkelen, die zich onder verwijzing naar de feitelijke religieuze denkers laat argumenteren.

Het spreken over waarheid inzake religie is meerzinnig. We onderscheiden vijf gebruikswijzen van het woord waarheid. Ten eerste: zoals we meermalen hebben gezien kan men met waarheid doelen op de voor ieder mens toegankelijke, min of meer publieke *leer* van een religieuze traditie, de *doctrina*. Ten tweede: men kan daarvan onderscheiden de begrepen leer, de *waarheden*, die men niet alleen van horen zeggen kent, maar waarbij men zich iets kan denken: de *veritates*. Men kan, ten derde, ook doelen op *ware religie* in de zin van geleefd geloof, de *vera religio*. In de vierde plaats gebruikt men het woord waarheid wel voor het *ware religieuze inzicht*, de *intellectus verus*. Tenslotte wordt het begrip waarheid op het Hoogste, op God, toegepast; *God is de Waarheid*, of ook: de Waarheid is God: *Veritas*. Wij onderscheiden deze vijf gebruikswijzen van het woord waarheid. In de rest van dit hoofdstuk werken we deze onderscheiding nader uit. Het minst vanzelfsprekend is wellicht de onderscheiding tussen *doctrina* en *veritates*; deze komt in § 2 nader aan de orde. Vier gebruikswijzen van het woord hebben betrekking op de menselijke kennis (in welke vorm dan ook); de vijfde slaat op het transcendente.

Vanwege de meerzinnigheid van het gebruik van het woord waarheid inzake religie, is het moeilijk om van 'het waarheidsbegrip' inzake religie te spreken: over de betekenis van het woord waarheid wordt binnen de religieuze tradities verschillend gedacht; tussen de religies zijn er belangrijke accentverschillen inzake de plaats van leerstellingen en andere waarheid; men gebruikt het woord waarheid meerzinnig. We zullen het terrein nader verkennen en proberen het gebruik van het woord waarheid iets te verhelderen. Wij gaan daarbij uit van de gegeven onder-

scheiding van vijf contexten waarin het waarheidsbegrip wordt gebruikt:

1. *doctrina*, (publiek weten)
2. *veritates*, (welbegrepen weten)
3. *vera religio*, (geleefd weten)
4. *intellectus verus*, (moment van inzicht)
5. *Veritas*, (het transcendente).

Men bedenke hierbij dat niet elke religieuze stroming het bestaan(srecht) van alle vijf waarheden erkent. Integendeel, we hebben gezien welke voorbehouden men daarbij heeft. In sommige tradities, bijvoorbeeld in jodendom en islam, ligt de nadruk op het gelovig leven, de *vera religio*. In sommige tradities binnen het christendom ligt alle accent op het aanvaarden van de objectieve waarheid, de *doctrina*. In het zen-boeddhisme bereikt men in de *samadhi* het ware inzicht, de *intellectus verus*, die voor het gewone, discursieve verstand niet toegankelijk is. Hoewel de accenten van traditie naar traditie dus verschillend liggen, en hoewel niet alle vijf gebruiken van het woord waarheid in alle van de besproken tradities voorkomen, kunnen we toch in dit *model van het waarheidsbegrip* vijf betekenissen onderscheiden. We lichten dit nader toe; daartoe beginnen we bij het eerste gebruik, de *doctrina*.

## § 2. De publieke, initiële leer (*doctrina*)

Alle religie kent (noodzakelijkerwijs) een *introductie*, waarmee men oningewijden in de traditie inwijdt. Tot de introductie kunnen allerlei andere elementen behoren, maar in elk geval ook een uiteenzetting van de leer en een motivering die mensen duidelijk maakt waarom zij zich in deze leer zouden moeten verdiepen. Een dergelijke leerstellige uiteenzetting is enerzijds een toeleiding naar een dieper verstaan van de traditie, anderzijds een *samenvatting* van de leer, vooral voor ‘beginners’. Het boeddhisme kent de Vier Nobele Waarheden; veel hindoes wijzen bepaalde onderdelen uit de heilige boeken aan als essentieel voor een kennismaking, zoals met name de *Bhagavadgita*; in het jodendom kent men centrale belijdenissen, zoals het *Sjema* en bijbelverhalen die aan oningewijden worden verteld; de christelijke traditie kent de *catechismi* en *geloofsbelijdenissen*; de Islam de geloofsbelijdenissen, zoals in *Al-Ichlas* (de 112e soera), en de samenvatting van *de vijf zuilen*. Wij noemen deze toeleidende samenvatting de *initiële leer*. Deze term is weliswaar niet fraai, maar wel geschikt om enkele aspecten van deze *doctrina* tot uitdrukking te brengen. Ten eerste, de *doctrina* speelt een rol bij de inwijding in een traditie. Ten tweede, de *doctrina* beoogt een dieper verstaan, dat, indien ooit dan toch slechts zelden, onmiddellijk door de hoorder gerealiseerd wordt. Ten derde, het is mogelijk dat de initiële leer, als samenvatting, voor de meer ingewijde niet meer zo’n grote rol speelt. Ten vierde, in sommige tradities is de initiële leer, gezien vanaf het standpunt van de ‘gevorderde’, strikt genomen ‘onwaar’. Deze aspecten beogen wij aan te duiden met de term *initieel*: het is een leer voor beginners.

De initiële leer kan de volgende vijf onderdelen omvatten, maar hoeft ze niet allemaal te kennen:

1. Een uiteenzetting over de werkelijkheid zoals die door mensen gewoonlijk wordt beleefd, maar zoals mensen zich haar niet bewust zijn,

2. Een uiteenzetting over de werkelijkheid zoals die echt is of op adequater wijze kan worden beleefd,
3. Een uiteenzetting over de redenen waarom er verschil is tussen de schijnbare en de reële werkelijkheid, danwel tussen de adequate en de inadequate beleving van de werkelijkheid,
4. Een uiteenzetting over de wijze waarop men zich kan oefenen om de werkelijkheid te gaan zien zoals ze is,
5. Een uiteenzetting over alternatieve werkelijkheidsvisies.

Ter toelichting en adstruktie verwijs ik eerst naar de boeddhistische leer, de *dharma*.

a) De gewone wereld wordt gewoonlijk beschreven als *doekkha* ('ongenoegezaam') en *anitya* ('voorbijgaand'); er wordt nadruk op gelegd dat de mens *anatman* is (cf. punt 1). b) De oorzaak van het lijden wordt aangewezen in de *dorst*; veelal verwijst men naar de keten van oorzakelijke samenhang (cf. punt 3). c) De derde Nobeles Waarheid maakt duidelijk dat het lijden kan worden opgeheven; er is een adequater beleving van de werkelijkheid mogelijk (cf. punt 2). d) Men wijst wegen aan om het lijden te overwinnen: het achtvoudige pad en bijvoorbeeld de 'realisering' van *sjunyata* (cf. punt 4). e) De boeddhistische leer verzette zich met de *anatman*-leer tegen geloof in een substantieel zelf van de mens (cf. punt 5). We hebben gezien dat men vanuit de eigen visie vragen heeft aan andere tradities, zoals aan het christendom over het geloof in God.

In de tweede plaats verwijs ik naar de joodse en christelijke leer; ook deze omvat in principe alle vijf elementen: 1. deze wereld wordt getypeerd als onrechtvaardig, c.q. vieselijk en voorbijgaand; 2. deze wereld is schepping, en, door Gods heilswerk, op weg naar een betere bestemming; 3. de zondeleer; 4. aanwijzingen voor handelen en oefening van een betere gezindheid; 5. de afwijzing van dwaalleer, reeds in de bijbel, in sommige perioden vehement, in andere perioden lauw. Men vergelijk de Heidelbergse Catechismus: deel I. De ellende van de mens (cf. punt 1 en 3); deel II. De verlossing van de mens (cf. punt 2); deel III. De dankbaarheid jegens God voor de verlossing (met een uiteenzetting over de Wet, cf. punt 4). Binnen de christelijke cultuur van de zestiende eeuw in Midden en Noord-west Europa was er geen behoefte aan apologetiek, maar, na de kerkscheuring, wel aan een uiteenzetting over de rooms katholieke kerk; die treft men dan ook in de Catechismus aan.

Het is niet moeilijk om de adstruktie uit te breiden met voorbeelden uit de islam en het hindoeïsme. Voor de islam vindt men alle elementen in de gegeven beschouwing over de visie van Nasr: 1. mensen leven verkeerd, zijn materialistisch, zien de wereld alleen exoterisch; 2. de wereld is schepping en moet vanuit haar centrum worden beleefd; 3. een variant van de zondeleer, 4. de vijf zuilen van de islam reguleren een heilig leven; de *tariqa* leert hoe men tot een betere beleving van de werkelijkheid kan komen; 5. polytheïsme is verkeerd; bezwaren tegen joden en christenen vindt men reeds in de Koran. Binnen de hindoe-visie vindt men, zeker in de *Advaita*-traditie: 1. de wereld is *maja*; 2. de wereld is ten diepste Brahman; 3. gehechtheid en onwetendheid zijn de oorzaken van het kwaad en de obstakels op het pad naar de *moksja*; 4. onthechting en toeleiding; 5. uiteenzettingen met jainisme en later met het boeddhisme. Samenvattend duiden wij de vijf elementen van de initiële leer als volgt aan:

1. de leer van de gevallen wereld;
2. de leer van de echte wereld;
3. de leer van de barrières;
4. de beschrijving van het pad;
5. de apologetiek.

### § 3. De barrières

Wij gaan nu iets nader op de barrières in die mensen verhinderen om de gevallen wereld als gevallen wereld te doorzien, en de waarheid van de leer over de echte wereld te aanvaarden. Deze barrières leveren namelijk specifieke moeilijkheden op voor de 'religieuze kenleer'. Het is onze gedachte dat deze moeilijkheden in brede stromingen in het westerse denken, binnen en buiten de christelijke traditie, niet goed zijn onderkend. Men heeft uiteraard wel oog gehad voor het menselijk falen, maar de kentheoretische consequenties ervan niet steeds goed gepeild. Men kan, als Kant, wel spreken van 'das radikal Böse', maar dat is niet genoeg. De 'religieuze kenleer' leert over het algemeen dat dit 'boze' zijn invloed juist ook op het gebied van het kennen doet gevoelen. Het kennen wordt niet als waarde vrij voorgesteld. Op dit punt is er een diepgaand verschil tussen de meeste (of alle?) besproken visies op kennis en de westerse wijsgerige traditie. Onder invloed van de Griekse wijsbegeerte meende men zich door de kennis aan de onkunde en onvolmaaktheid te kunnen onttrekken. De toegang tot de vervolmaking zocht men in de analyse. Men nam aan dat analyse tot vaststaande ware inzichten leidt. Het besef dat er op de weg naar dieper inzicht in religie enkele barrières moeten worden overwonnen, behoort evenwel tot de vaste onderdelen van de religieuze kenleer.<sup>1</sup>

De barrières, zoals we die zijn tegengekomen, hebben twee aspecten. Er is, ten eerste, de kwestie van onwetendheid (*avidya*). Mensen weten niet hoe de wereld in elkaar zit; men moet het hun uitleggen. Ze weten niet wat er gebeurd is; men moet het hun vertellen. De tweede faktor in de barrières ligt in de morele onvolkomenheid van de mens. Algemeen wijst men op de perverterende rol van gehechtheid, hebzucht en egoïsme. Er is natuurlijk inzicht in egoïsme nodig; maar ook dient men het te overwinnen om tot dieper inzicht in de leer te geraken. Met termen uit de christelijke traditie gezegd: levensheiliging is een voorwaarde om de (diepere) waarheid te kunnen inzien en de leer te kunnen verstaan. In het vervolg van deze studie zullen we zien welke ingrijpende consequenties dit heeft.

Ik stelde dat de barrières, zoals de religieuze kenleren die beschrijven, twee aspecten hebben, onwetendheid en gehechtheid. De moeilijkheid steekt hierin dat er niet twee verschillende barrières zijn die men achtereenvolgens kan slechten. Was dat het geval dan zou men de te initiëren persoon eerst een schriftelijke of mondelinge cursus in de *doctrina* kunnen laten doornemen om hem, als hij die kent en de waarheid ervan aanvaardt, vervolgens leefregels aan te bevelen. Zo rechtlijnig kan het blijkbaar niet toegaan. Onwetendheid en gehechtheid zijn verweven. De overwinning van gehechtheid gaat gelijk op met het verwerven van inzicht. Bevrijding

van 'zonde' en inzicht in de waarheid gaan hand in hand. Dit is de reden waarom men telkens weer kan lezen dat het niet om de leer op zich gaat, maar om het leven, t.w. het geleefde geloof, wat wij genoemd hebben de *vera religio*.

Er wordt in de verschillende religieuze tradities op gewezen dat er een verdieping van inzicht mogelijk en wenselijk is. Het duidelijkst vindt men dit in de meer mystieke stromingen. Soms leert men dat elk mens deze weg moet gaan, door een cyclus van vele levens heen. Soms ook leert men dat het diepere inzicht niet voor ieder is weggelegd; het gewone volk kan bijvoorbeeld volstaan met de *sjari'a* te onderhouden, terwijl de soefi's door de *tariqa* voortschrijden op de weg van inzicht en heiliging. In veel religieuze stromingen legt men minder nadruk op de mogelijkheid van verdieping van inzicht. Deze noties laten zich echter niet geheel wegdrukken, want de centrale inzichten van de diverse religies impliceren dat er twee obstakels moeten worden weggenomen, onwetendheid en gehechtheid. Vooral de beschrijvingen van het spirituele pad wijzen mensen hoe zij verder kunnen komen. Heel het leefpatroon dat door een religieuze traditie wordt aanbevolen, is niet alleen bedoeld om mensen goed te laten leven, maar ook om hen als mensen verder te brengen in liefde, mededogen, inzicht en wijsheid. Wij hebben dit tot uitdrukking gebracht in de onderscheiding tussen *doctrina* en *veritates*, de initiële leer van de catechese en de introductie, en het waar begrip van de 'condition humaine' en van de aard der dingen. Ik geef twee voorbeelden om deze onderscheiding te verhelderen. Ten eerste. Binnen het christendom leert men dat Jezus aan het kruis een vernederende dood is gestorven en dat Hij de zonden van de mensen heeft gedragen. Dit behoort bij de *catechismus* van het christelijk geloof. In het evangelie naar Johannes komt nu de voorstelling voor dat Jezus aan het kruis verhoogd is. Deze omkering van de zienswijze die in deze wereld gebruikelijk is, heeft van doen met een verdiept inzicht in de bestemming van de mens, de diepte en funktie van de liefde van God jegens mensen, en de ernst van de zonde. Om iets te kunnen vermoeden van de diepe betekenis van deze omkering in het evangelie naar Johannes — verhoogd aan het kruis in plaats van vernederd — is nodig dat men de werkelijkheid, het eigen leven incluis, met andere ogen beziet. Ten tweede. Nishitani beschrijft hoe men, als men zich de leer van *anatman* heeft eigen gemaakt, uiteindelijk tot een goede beleving van zichzelf en de wereld kan komen. Loutering en verdieping hebben als effect dat men anders leert zien. Daardoor is dieper begrip mogelijk. Deze twee voorbeelden mogen dienen om duidelijk te maken dat men moet onderscheiden tussen de initiële leer en de werkelijke leer, of, zoals wij het in termen hebben gevat, tussen de *doctrina* en de *veritates*. Soms zal het diepere inzicht betrekking hebben op hetgeen ook al in de catechismi staat, maar dan in een dieper en omvattender begrip van wat men eerder oppervlakkig kende en niet in zijn consequenties doorzag. Soms ook wordt de initiële leer vanaf dieper standpunt zelfs onwaar geacht en worden andere termen gebruikt om de visie op de werkelijkheid uit te drukken.<sup>2</sup> Men kan hier bijvoorbeeld denken aan de christelijke verhalen over de maagdelijke geboorte van Jezus, die door veel christenen worden uitgelegd als verhalen die een diepere waarheid tot uitdrukking brengen, en aan de boeddhistische verhalen over de funktie van de Boeddha, terwijl de bekende zen-spreuk luidt: wie de Boeddha tegenkomt, die moet hem doden. Hieruit

blijkt een dieper verstaan van de *dharmā*.

De initiële leer wil een *perspektief-verschuiving* bewerken. De tradent, die de ander moet inwijden, probeert deze persoon met andere ogen te doen zien en de werkelijkheid anders te doen ervaren en voelen. Deze perspektief-verschuiving staat tussen de aanvankelijke leer en het inzicht van de 'gevorderden'. Wat de religieuze kenleer betreft stuiten wij hiermee op het probleem, dat het nieuwe perspektief niet alleen kennis-verwerving vergt maar ook transformatie van de persoon.

#### § 4. De welbegrepen leer (*veritates*)

Religieuze tradities streven naar *verinnerlijking* van het geloof. Ook als men veel nadruk legt op de *leer*, bedoelt men toch de beleefde leer, niet de initiële leer, maar de leer als de *waarheid* waaraan men zich vasthoudt. Een mooi voorbeeld daarvoor is de Heidelbergse Catechismus. Deze geeft, zoals al aangehaald, een samenvatting van de protestants-christelijke leer. Wat direct opvalt is de persoonlijke toon aan het begin:

*Vraag 1:* Wat is uw enige troost, zowel in leven als in sterven?

*Antwoord:* Dat ik met lichaam en ziel zowel in leven als in sterven niet mijzelf toebehoor, maar het eigendom ben van mijn getrouwe Heiland Jezus Christus. Hij heeft met zijn kostbaar bloed voor al mijn zonden volkomen voldaan en mij uit alle heerschappij van de duivel verlost. Hij waakt met zoveel zorg over mij dat zonder de wil van mijn hemelse Vader geen haar van mijn hoofd kan vallen, ja dat alle dingen mij tot mijn heil moeten dienen. Daarom verzekert Hij mij ook door zijn Heilige Geest van het eeuwige leven en maakt mij van harte bereid om voortaan voor Hem te leven.<sup>3</sup>

De traditie reikt de leer aan als persoonlijk te ervaren waarheid. Zo tracht ook de islam niet slechts leerstellige waarheid over te dragen, maar 'geïnternaliseerde waarheid', persoonlijk geloof. In de volgende paragraaf gaan wij nader op het geleefde geloof, de *vera religio* in. Hier beperken we ons tot de welbegrepen geloofswaarheid (*veritates*). De voorbeelden die wij gaven uit christendom en islam, vallen met talloze illustraties uit de andere tradities aan te vullen. De Seder-avond geldt als de herhaling van de avond voor de Uittocht uit Egypte: de dogmata van Uittocht en Verkiezing worden in viering en verhaal present gesteld en geïnternaliseerd. Het lijkt mij onnodig voorbeelden uit hindoeïsme en boeddhisme te geven, zozeer is de 'leer' met de beleving verbonden.

De achtergrond van onze onderscheiding tussen *doctrina* en *veritates* is dat de *doctrina* op een andere manier 'klopt' of 'waar' is dan de *veritates*. De waarheid van de *doctrina* is verbonden met de perspektief-wisseling die door de *initiële leer* wordt beoogd. De waarheid van de *veritates* is verbonden met het nieuwe perspektief dat men zich eigen heeft gemaakt. Dit heeft gevolgen voor het waarheidsbegrip.

In het Inleidend Deel hebben wij gezien dat sommige auteurs op een zeer voor de hand liggende manier als volgt redeneren: A gelooft bewering p, omdat A aanneemt dat p waar is. Men bedoelt: ik geloof het, omdat het waar is; het is niet waar, omdat ik het geloof. Op een of andere wijze slaat geloof op de werkelijkheid; daarom is de geloofsinhoud niet 'beliebig'. De leer moet waar zijn, dan kan men verantwoord

geloven. Op deze wijze redeneert iemand als Trigg. We zagen dat Kuitert stelt dat de leer tot op zekere hoogte bespreekbaar moet zijn; ook bij hem is de leer waar, voordat de persoon verantwoord kan geloven. Het waarheidselement in deze visies lijkt mij te zijn dat de waarheid steeds *transcendent* is. De mens maakt de waarheid niet, maar erkent dat een inzicht of uitspraak waar is. De erkenning dat iets waar is, veronderstelt een *norm*. Deze norm overstijgt de criteria – zoals we nader zullen uitwerken – en heet daarom transcendent. Voorzover auteurs, die zeggen ‘p moet waar zijn, voordat A kan geloven dat p’, dit bedoelen, hebben zij m.i. gelijk. Ons onderzoek wijst echter in de richting van ernstige complicaties. Deze komen voort uit de perspectief-wijzigingen die optreden wanneer men zich de leer eigen maakt door kennisvermeerdering en ‘heiliging’.

Voor een verheldering van de aard van de perspectief-wijzigingen kan men in bepaald opzicht aansluiting vinden bij die filosofische tradities die nadruk leggen op contextualiteit en perspectiviteit van kennis en taal: Heidegger en Gadamer, Wittgenstein en, voor de godsdienstfilosofie, D.Z. Phillips, en de (neo)-marxistische traditie. Deze denkers en stromingen zijn op vele punten tot uiteenlopende opvattingen gekomen. Op één punt stemmen zij overeen. Zij willen de betekenisvraag niet geheel losmaken van de waarheidsvraag. Wij moeten dit iets nader uitwerken. Zo kan duidelijk worden dat de *doctrina* niet op dezelfde wijze waar is als de *veritates* dat zijn. Als wij stellen dat de betekenis- en de waarheidsvraag niet gescheiden kunnen worden, ontkennen wij een van de meest fundamentele uitgangspunten van een grote stroming in de analytische (godsdienst)wijsbegeerte.<sup>4</sup>

De betekenis van concrete uitspraken van mensen in een gesprek is mede van de situatie afhankelijk. Zo kan de zin ‘De deur staat open’ zeer verschillende functies hebben. Beweringen hebben toch ook een zekere zelfstandigheid. Men denke aan het voorbeeld: ‘New York is a large city’, met als definitie van waarheid: ‘„New York is a large city” is true, if and only if New York is a large city’.<sup>5</sup> Men kan ook aan het volgende denken: sommige boeddhisten menen dat de Boeddha alwetend was. Deze uitspraak heeft een bepaalde betekenis. Men kan het aan andere mensen meedelen. Mensen kunnen het begrijpen, ook al begrijpen zij het slechts op een oppervlakkige manier. Dit dogma is communiceerbaar binnen een algemeen gedeeld perspectief op de werkelijkheid; in feite ligt het dus op het niveau van de *initiële leer*. Het woord alwetend levert feitelijk al een probleem op. Wat bedoelt men ermee? Op het eerste niveau zullen mensen denken: de Boeddha weet meer dan een ander. Iets overeenkomstigs geldt van de uitdrukking ‘de Boeddha’. Men zal er in eerste instantie weinig meer in horen dan een andere aanduiding van prins Gotama. Wil men de zin ‘Boeddhisten menen dat de Boeddha alwetend was’ beter begrijpen, dan moet men hem kunnen begrijpen binnen de context van de boeddhistische leer. Men weet dan dat Boeddha betekent Verlichte. Om dat te begrijpen moet men begrijpen wat Verlichting inhoudt. Dat echter begrijpt men niet zomaar – als men het ooit kan begrijpen zonder zelf verlicht te zijn. Ook de uitdrukking ‘alwetend’ betekent meer dan men zich realiseert, wanneer men een eerste inleiding in het boeddhistisch denken leest. Het is niet slechts een kwantitatief maar ook een kwalitatief begrip. Het wil niet maar zeggen: meer weten dan een ander, maar juist ook: de dingen op hun

waarde schatten. Men kan zich ook afvragen wat boeddhisten precies doen wanneer zij dit menen. De zin ‘Boeddhisten menen dat de Boeddha alwetend was’ kan kennelijk oppervlakkig en dieper begrepen worden, afhankelijk van iemands kennis van de boeddhistische traditie, zijn inzicht in het leven en zijn inlevingsvermogen. Het gaat hierbij in eerste instantie om een *dieper* en *omvattender* verstaan van een religieuze uitspraak. Men krijgt meer inzicht en ziet beter wat ‘er allemaal aan vastzit’ (zoals men in gesprek met een gezagvoerder van een groot vliegtuig meer inzicht kan verkrijgen in wat er allemaal aan gezag voeren vast zit). In tweede instantie gaat het om een *perspektief-wijziging*. Daarom is er niet alleen sprake van een verbreding en verdieping van inzicht, maar ook van een *verandering*. In dit verband kunnen we begrijpen dat – om het voorbeeld van zoëven te hernemen – de kruisdood van Jezus in eerste instantie gezien kan worden als vernedering, maar in tweede instantie als verhoging.

Men kan dit enigszins verduidelijken in termen van Gadamer.<sup>6</sup> Gadamer schrijft hoofdzakelijk over uitleg van (klassieke) teksten, maar zijn inzichten zijn ook geldig voor verstaan in het algemeen. De tekst stond in een bepaalde verstaanshorizont. De lezer leest de tekst met behulp van zijn eigen verstaanshorizont; enerzijds is deze hem een hulp, anderzijds kan deze belemmerend werken op de uitleg van de tekst. De betekenis van de tekst licht op als de horizonten van tekst en lezer versmelten. Hierbij bedenke men (a) dat een horizont van een tekst of een lezer nooit geheel expliciteerbaar is, (b) dat de horizont van de lezer steeds in beweging is, afhankelijk van het leven van de lezer, (c) dat men de horizont van de tekst alleen kent in een ontwerp dat men als lezer zelf ontwerpt, en (d) dat de horizontversmelting – hoezeer in wetenschappelijke uitleg methodisch verantwoord voorbereid – uiteindelijk een gebeuren is dat zich aan de greep van de uitlegger onttrekt: de betekenis van de tekst licht op, de waarheid geschiedt. Wat Gadamer en in zijn spoor Ricoeur en David Tracy schrijven over de horizontversmelting en de veranderingen in iemands horizont, kan ons de religieuze perspektief-verschuiving helpen verstaan.<sup>7</sup> Kennisvermeerdering is, zeker in religie, niet zuiver kwantitatief. Het is, zo zagen we, volgens de religieuze tradities zelf verbonden met onthechting, overgave en heiliging. Zij heeft het karakter van een tocht, van een weg die men aflegt; zo wordt het in de spirituele tradities ook aangeduid. Wie een zekere afstand aflegt, krijgt een andere horizont. Een andere horizont geeft een ander perspektief. Men vindt deze notie bij Hare, die over religie sprak als een *blik* op de wereld.<sup>8</sup> Wittgenstein zei, in de *Lectures*, dat wie in een laatste oordeel gelooft, in een andere wereld leeft. Het gaat steeds om een ander *perspektief* op de werkelijkheid, aangeduid met termen als verstaanshorizont, wereldbeeld, blik, context, referentiekader, enz. De invloed daarvan op iemands visie op onderdelen van de werkelijkheid, wordt gewoonlijk aangeduid met termen als vooronderstellingen, (levensbeschouwelijke) keuzen, enz. Van de neo-marxisten kan men leren dat de leefwijze en de samenleving waarin men staat, op dit perspektief van invloed zijn. Dat inzicht stemt tot op zekere hoogte overeen met de nadruk die religieuze tradities op de noodzaak van transformatie van de persoon (en soms van de samenleving) leggen.

Samenvattend kunnen wij zeggen dat de *leer* van religieuze tradities een per-



spektief op de werkelijkheid geeft. De inleidende *leer* toont de werkelijkheid als onwaar; door een ontwikkelingsproces leert iemand de wereld anders te zien en te ervaren; gaandeweg leert men zich te onthechten, waardoor de vervreemding (meer en meer) wordt opgeheven. Transformatie van kennis en persoon gaan samen in een dialektische ontwikkeling naar heiliging of ont-vreemding van de persoon en dieper, ander inzicht. De *veritates* van een religie zijn niet maar een verbreding van de *initiële doctrina*, maar houden behalve een verdieping van inzicht ook een verdere perspectief-wijziging in.

Deze perspectief-wijziging heeft gevolgen voor de betekenis van de woorden die men in religieuze tradities gebruikt. In Deel Twee hebben we vele malen gezien hoe men het religieuze taalgebruik kwalificeert. In een 'negatieve dialektiek' ondermijnt Nagardjoena de betekenis van de begrippen, ten einde de lezer naar een punt te voeren waar slechts Leegte rest. Nishitani beoogt door dialektische redenering een begrip te bewerken dat niet op discursieve wijze kan worden beschreven. Maimonides acht de termen die met betrekking tot God worden gebruikt homonym. Thomas spreekt van analogie. Tegenwoordig schrijft men in het westen veel over de zeggingskracht van verhalen en over metaforie in het religieuze taalgebruik.<sup>9</sup> Het gaat in religie om een perspectief op de werkelijkheid. Maar de termen die ter beschrijving van dat perspectief worden gebruikt (in de leer, de *veritates*) zijn niet eenduidig. Voor het waarheidsbegrip betekent dit dat de waarheid van religieuze uitspraken niet in een simpele correspondentie van woord en werkelijkheid kan worden gezocht. Religieuze uitspraken zijn wel op de werkelijkheid betrokken; hun betekenis staat echter niet los van de context van de religieuze tradities en het perspectief van de gelovige. De waarheid van *veritates* geldt ook het perspectief waarbinnen zij hun betekenis hebben.

## § 5. *Religio vera*

Wij hebben herhaaldelijk gezien dat men de waarheid van een religieuze traditie niet in de leer zoekt, maar in de godsdienstige beleving of het leven conform de regels van de religie. In het jodendom ligt het accent op het jood-zijn en als jood leven overeenkomstig de Tora. We zagen hoe Fackenheim van hieruit ook het geseculariseerde jood-zijn religieuze betekenis kan geven. De waarheid is dan, zeer consequent doorgedacht, het zijn en eigenlijk niet meer het weten. Zo heeft men vaak gezegd dat de waarheid van het christendom is dat men *êmêt* doet; de waarheid ligt dan niet in de leer. Ook in de islam ligt er veel nadruk op de *islam* het leven in geloofsovergave en -gehoorzaamheid. Het leven van de verlichte wordt soms als een duurzame toestand getekend. Wij hebben gezien dat men dwars door de religieuze tradities heen veelal eenzelfde beweging maakt; men relateert de leer ten gunste van het religieuze leven. Men vergelijk de visie van Wilfred C. Smith. We hebben weergegeven hoe hij *faith* 'generic' opvat, als een algemeen menselijk gegeven, gemeenschappelijk aan alle religies. De leer, de *beliefs* zijn in zijn visie secundair. Op de vraag naar de plaats van de leer in religie komen wij terug. Met zijn nadruk op de beleving heeft Wilfred Smith in elk geval iets zeer wezenlijks geraakt. Het lijkt erop dat men het

belang van de leer inderdaad enigszins kan relativiseren zonder de waarheidsvraag ten aanzien van de leer te veronachtzamen.

Ten einde geloofsbeleving en religieuze kennis uiteen te halen, onderscheiden wij de volgende aspecten aan religie:

1. beleven,
2. handelen,
3. kennen,
4. samen doen.<sup>10</sup>

Het vierde aspekt heeft met de religieuze gemeenschap en traditie te maken. De drie andere aspecten herinneren aan de traditionele transcendentia: schoonheid, goedheid en waarheid, die volgens Plato uiteindelijk één zouden zijn. Er valt dus op voorhand iets voor de genoemde vierdeling te zeggen; zij sluit aan bij aspecten van het bestaan die vanouds zijn onderscheiden. Bij het handelen denke men zowel aan de moraal als aan de riten en overige religieuze gewoonten. Deze onderscheiding brengt ons iets verder bij het bepalen van de verhouding tussen de *leer* en de *vera religio*. Wij gaan ervan uit dat men deze vier aspecten niet van elkaar mag losmaken. In Deel Twee is niet gebleken dat men ook maar ergens een van deze vier aspecten uit het religieuze leven weglaat. Wel legt men andere accenten in het belang dat men aan de aspecten van religie toekent. Wat dat aangaat zijn er grote verschillen, zowel tussen de religies, als in de diverse religies tussen de verschillende stromingen. Sommige stromingen leggen veel nadruk op de leer en het aanvaarden ervan. In andere stromingen staat het handelen voorop, zoals in het orthodoxe jodendom en de orthodoxe islam. In nog andere richtingen gaat het vooral om de innerlijke beleving. Maar, hoe men de accenten ook legt, altijd speelt de beleving een rol; het handelen is een belangrijke faktor, zowel in de zin van religieuze gebruiken als in de zin van moreel handelen; kennis van riten, inzicht in mens en wereld speelt een rol, alleen al als achtergrond van het handelen; religieuze gemeenschappen staan er steeds garant voor dat de traditie wordt overgedragen. Zo komen alle vier aspecten steeds samen voor. Samen maken zij geloof uit. Een *gevormd geloof* omvat dus ook kennis zoals we die in de vorige paragraaf omschreven als welbegrepen leer. Het gaat om doorleefde kennis die een rol speelt in het geloofsleven.

Wij moeten nu proberen om de plaats van de kennis in het geleefde geloof nader te bepalen. Wij zullen zien hoe het wat de geloofsbeleving betreft vooral om een aantal centrale geloofswaarheden, *veritates*, gaat, die richting geven aan het handelen en onderlinge herkenning binnen de geloofsgemeenschap mogelijk maken. Deze centrale waarheden noemen we met Brümmer grondovertuigingen. Deze grondovertuigingen verschaffen de gelovige zekerheid; zij dragen beleving en handelen. In de verwoording en verdere uitwerking van de leer kan men minder zeker zijn dan in de beleving van de werkelijkheid die in de grondovertuigingen wordt aangeduid, zelf. Zo kan men het verschijnsel verklaren dat mensen in hun *religio* zeker zijn, maar tastend in hun 'theologie'.<sup>11</sup> Brümmer geeft de volgende verheldering van grondovertuigingen:

<sup>10</sup>In de eerste plaats onderscheiden ze allemaal een bepaalde x (een ervaringsgegeven, of een

metafysische entiteit, of een ideaal, of nog wat anders) van iedere andere entiteit. Deze x is in die zin uniek, dat tegenover x een andere gezindheid geboden is dan tegenover iedere andere realiteit. In de tweede plaats wordt de gezindheid die wij moeten aannemen tegenover iedere andere entiteit of situatie of gebeurtenis enz. uiteindelijk bepaald door de wijze waarop deze met x in verband staat. De zin van alle dingen wordt dus bepaald door hun relatie met x. Kortom: in de grondovertuiging van een levensbeschouwing wordt een bepaalde x uniek geacht, omdat hij een zinbepalend *primaat* heeft ten aanzien van alle andere dingen'.<sup>12</sup>

In het slothoofdstuk over de onderlinge verhouding van de religies zullen wij verdedigen dat men beter niet van één grondovertuiging in elke religie kan spreken; wij zullen nuances aanbrengen, die wij hier slechts kort aanduiden. Voor elke religieuze traditie zijn een aantal zaken fundamenteel. Zij hebben – op nader aan te geven wijze – *zinbepalend 'primaat'*, waarbij de aanhalingstekens bij 'primaat' slaan op ons voorbehoud ten opzichte van de gedachte dat elke religie (zonder meer) één centrum heeft. Zij zijn verbonden met wat wij *basiservaringen* zullen noemen. Dit zijn *existentiële ervaringen*; in het volgende hoofdstuk werken we dat uit. Deze basiservaringen worden ten dele bepaald door de *cumulatieve ervaring* van de traditie en de *koestering* ervan in de rituelen en de leefwijzen die door de traditie worden overgedragen. De aanbevelingen van een religieuze gemeenschap betreffen zowel rituele en spirituele aanwijzingen als morele handelingsaanwijzingen. Samen kunnen wij dat levensaanwijzingen noemen. Zoals er binnen de kennis bepaalde opvattingen fundamenteel zijn, zo zijn er ook bepaalde *hoofdregels* voor de attitude, de moraal en het religieuze leven. In hun onderlinge samenhang geven zinbepalende inzichten, basiservaringen en levensaanwijzingen, het leven zin en oriëntatie. In feite omvat een religieuze stroming een min of meer samenhangend geheel van (slechts ten dele expliciete) 'interpretatieregels' voor de uitleg en toepassing van handelingsaanwijzingen. Zo trachten religieuze tradities een bepaalde *attitude* van de persoon te bewerkstelligen, die gevolgen heeft voor iemands opstelling in de wereld. Op deze wijze vinden wij de vier aspecten van religie, die wij hebben onderscheiden, terug:

1. beleven: basiservaringen,
2. handelen: hoofdregels,
3. kennen: zinbepalende of basis-inzichten,
4. samen doen: koestering in traditie en religieuze gemeenschap.

Van hieruit valt te verklaren dat mensen in de diverse religies van bepaalde hoofdzaken zeker (menen te) zijn, terwijl er ruimte voor discussie en zelfs verschil van inzicht is wat betreft meer afgeleide zaken. Over hoofdzaken is men het in principe meestal eens, terwijl men over meer afgeleide zaken van mening kan verschillen en dus (enigszins) onzeker kan zijn. Sommige religieuze stromingen eisen een grote mate van eenstemmigheid over een vrij uitgewerkte leer en een tamelijk welomschreven ritueel; andere stromingen laten meer vrijheid. Juist omdat het zinbepalend 'primaat' niet zonder meer aan één 'x' toekomt, is er de mogelijkheid van verschil van interpretatie van het religieuze erfgoed, en dus ook van conflicten tussen stromingen, voor ketterijen en schisma's.

Een belangrijk bestanddeel van het persoonlijke geloof is de toeëigening van de waarheid van de religieuze traditie waarin men staat. Toeëigening houdt altijd

*interpretatie* in. Al in de *welbegrepen leer* schuilt een interpretatief element. Mensen komen gemeenschappelijk tot een bepaalde interpretatie en toeëigening van de gewoonten, de riten, de morele handelingsaanwijzingen en de overgeleverde *veritates* van een traditie. Daarin schuilt zowel een collectief, groepsgebonden, alsook een persoonlijk element. Naar het bekende woord van Wilfred Smith: 'every religion is new every morning'.<sup>13</sup> Het collectieve element van de vernieuwende interpretatie schuilt meer in de *veritates* alsmede in de riten en gebruiken van een religieuze gemeenschap, het persoonlijke element in de interpretatie meer in het persoonlijke geloofsleven, de *religio vera*.

## § 6. De beleving van de Waarheid (*intellectus verus*)

Er is in religie blijkbaar een groei naar *de waarheid*, waarheid nu in diepere zin verstaan als de beleving van de Waarheid. Indien wij Waarheid met een hoofdletter schrijven, bedoelen we het Transcendente. In deze paragraaf staan wij nu stil bij de beleving van de Waarheid in engere zin. Deze beleving wordt door de diverse religieuze stromingen uiteenlopend opgevat. Het is volgens vele, maar niet volgens alle stromingen in de religies, het diepste, waarin de religie tot haar vervulling komt. We denken hier bijvoorbeeld aan mystieke stromingen. Er is discussie over de vraag of alle religie uiteindelijk op dezelfde mystieke beleving is gericht. Omdat er een nauw verband bestaat tussen de context van een religieuze traditie en de ervaringen die deze traditie koestert, moet men aandacht vragen voor de verschillen tussen de z.g. mystieke belevingen in de diverse tradities. Hiermee is niet gezegd dat er geen raakpunten zijn tussen de mystiek in de ene en de mystiek in de andere traditie. Hoe dit ook zij, in elke traditie kent men ervaringen waarin het transcendente wordt ervaren – of men van eenheid met het transcendente wil spreken of niet.

Wij maken nu een aantal opmerkingen over deze beleving.

Ten eerste. De specifiek religieuze beleving valt niet met de *religio vera* samen. Zij kan een eenmalige ervaring zijn; soms is zij met het religieuze leven verweven, zoals voor de *arhat* die *nirvana* heeft gerealiseerd.

Ten tweede. Het gaat om een ervaring van heil. Wat men onder *heil* verstaat, hangt van de religieuze traditie af; de opvatting ervan hangt samen met een bepaalde visie op het leven en op de gebreken die in deze wereld normaal schijnen. Het heil wordt verschillend opgevat. Men ziet het in een welbevinden in deze wereld als gevolg van de gunst Gods en morele vervolmaking, in de innerlijke beleving van het aanvaard zijn door God op grond van de genade, in de rust van het weten te leven conform de *sjari'a* onder het welgevallig oog Gods, in het besef van de verbondenheid met het Brahman, of ook in de ervaring van *sjunyata*. Wat men als (aard van het) heil ziet, verschilt. De belangrijkste verschillen betreffen (a) de mate waarin men in deze heilservaring persoonlijke individualiteit behoudt en – in samenhang daarmee – (b) het verband tussen het beleefde heil en de aardse werkelijkheid. Om van dit laatste een voorbeeld te geven: de *moksja* is verwijderd van de wereld die *maja* is; de *sjaloom* is de vredige beleving van de wereld die schepping is.

Ten derde. De heilservaring in strikte zin wordt steeds als ervaring van harmonie

en eenheid gezien. Over de *aard* van eenheid en harmonie bestaat verschil van inzicht. Men mag de eenheid van alle dingen in het Brahman niet zonder meer gelijkstellen met de ervaring van de harmonie met Gods bedoelingen, *sjaloom*. Toch komen de diepere ervaringen daarin overeen dat zij getypeerd kunnen worden met de volgende termen: rust, vrede, verbondenheid, zinsvervulling, geluk. Ongeacht het feit dat het voor vele mensen of in sommige tradities voor alle mensen slechts om ervaringen van beperkte duur gaat, is het toch een ervaring van heil.

Ten vierde. Deze ervaring wordt in vele tradities in verband gebracht met waarheid. De heilservaring is meer dan cognitief; in de vorige paragraaf hebben wij al op de samenhang van de vier aspecten van religie gewezen. Het cognitieve staat niet op zichzelf. Intussen is *inzicht* wel een aspect van de heilservaring. Deze ervaring blijkt vrijwel steeds ook in te houden dat men alle dingen ziet zoals ze echt zijn, verbonden met de beleving van het Transcendente. Vanwege dit moment van inzicht kan men van *satya*, *êmêt*, *alêtheia*, enz. spreken. Daarnaast speelt in veel tradities een rol dat men in de ervaring van heil zijn bestemming bereikt, zoals wanneer men in de christelijke traditie spreekt van 'in de waarheid zijn' en in het boeddhisme van *paramartha satya*.

Ten vijfde. Deze ervaring van heil wordt, zoals we herhaaldelijk hebben gezien, als niet-discursief voorgesteld. Hier moet men onderscheid aanbrengen. Niet-discursief is nog niet hetzelfde als non-duaal. Eerst handelen we over 'niet-discursief'. Men bedoelt er in elk geval mee dat de beleving van de realiteit in de heilservaring niet geheel in algemeen begrijpelijke woorden kan worden uitgelegd. In dat verband stuiten we in Deel Twee steeds op de kwalificering van het taalgebruik: negatieve dialectiek, paradoxen, koans, raadselachtige spreuken, analogie, metaforie, en zelfs homonymie. Telkens stelt men dat men met de 'logic' van de gevallen wereld en het begrip van de gevallen mens de waarheid op dit laatste niveau niet kan begrijpen. De kwalificatie heeft dus twee kanten: (a) met de discursieve rede begrijpt men het transcendente niet en kan men de ervaring van het transcendente niet in woorden vatten; (b) de gevallen mens kan het niet of slechts zeer ten dele begrijpen. Deze tweeledigheid bespraken we in § 3 als de 'barrières'. Over het belang van de leer verschilt men van mening. In hoofdstuk X komen we hierop terug.

Ten zesde. Soms wordt de uiteindelijke beleving als non-duaal voorgesteld. We kwamen de these van non-dualiteit tegen bij de Advaita Vedanta als ervaring van Eenheid van *atman* en *het Brahman*, bij het zen-boeddhisme als ervaring van *sjunyata* of *ego/non-ego*. In door Aristoteles beïnvloede denkers in jodendom en islam werd, zo zagen we, het zuivere *begrip*, in de zin van *spiegeling* van het transcendente, als heil gezien. Deze notie van spiegeling komt ook bij Nishitani voor. De zuivere spiegeling van de ervaren (transcendente) werkelijkheid is dan het heil en de Waarheid. In de joodse, christelijke en islamitische middeleeuwen werd het zuivere kennen als eenheid met God, weliswaar niet als opgaan in God, opgevat. Men kan deze beleving in een term vatten: *zuiver besef van het transcendente*.

Ten zevende. Deze diepste kennis is geen afstandelijke kennis, maar gaat met een sterk *commitment* gepaard. Meermalen vonden we dat deze kennis met liefde en gelukzaligheid is verbonden, zoals in de formule *sac-cid-ananda*, en bij denkers als Maimonides, Augustinus en Nasr. Voor het boeddhisme gaat het hoogste inzicht

gepaard met mededogen met alle zijnden. Wij wezen al op de vervlechting van toeneming van inzicht en transformatie van de persoon.

Ten achtste. De momenten van dit hoogste inzicht worden door de diverse religieuze tradities niet beschreven alsof iedere gelovige ze kent. Ze zijn evenmin voorbehouden aan geleerden. Als factoren die beïnvloeden of iemand deze momenten deelachtig wordt, worden genoemd: genade, onthechting en zedelijke vervolmaking, geestelijk onderscheidingsvermogen en inzicht. Hiermee is niet gezegd dat al deze factoren overal worden genoemd; dat is niet het geval.

Ten negende. Het definitieve heil wordt volgens geen der religies in één leven bereikt. Men moet ernaar streven door een serie van onnoemelijk vele levens, of men ontvangt het in een gelukzalig hiernamaals. Wat in een bepaald leven (zo men wil: dit leven) mogelijk is, zijn momenten van gelukzaligheid en een duurzaam besef van verbondenheid met het transcendente (daargelaten verschil inzake de opvatting van het transcendente).

Tenslotte, aan het element van *inzicht* dat in deze uiteindelijke heilservering een rol speelt, ontnemen we het recht om deze ervaring ook met de term *intellectus verus* aan te duiden. Het gaat om waarheid waarbij de mens als persoon waar- of goedgemaakt is en zo tot waar inzicht en heil komt.

## § 7. Het transcendente als de Waarheid

In monotheïstische tradities noemt men God wel de Waarheid. Soms is dit verbonden met de notie dat God de volmaakte kennis is, bijvoorbeeld bij denkers die onder invloed van Aristoteles staan. Soms bedoelt men dat God alle dingen weet. Soms is de connotatie meer dat God waarachtig handelt. De betekenis kan dus omvatten: ware Kennis, waar Zijn, waar handelen. Over de kwestie hoe God kent, is zeer veel nagedacht, met name over de samenhang tussen de eenheid van als non-duaal beschouwde kennis van God en kennis van de particularia. In deze studie behoeven wij daarop niet in te gaan. De identificatie van het transcendente en de waarheid kan als volgt gevolgen hebben voor ons onderwerp. Ten eerste, indien men stelt dat (alleen) God de Waarheid is, dan kan men hieruit willen afleiden dat menselijke kennis nooit geheel waar is. God is dan de Absolute (en normatieve) Waarheid; menselijke kennis is dan partieel en feilbaar; soms lijkt men te willen suggereren: menselijke kennis is strikt genomen onwaar. Van hieruit wordt niet zelden een visie over de partialiteit en complementariteit van religieuze tradities ontwikkeld. Wij hebben gezien dat o.a. Wilfred Smith en Gandhi in deze richting denken. Ten tweede, men moet steeds goed uiteen houden dat de benoeming van God of het transcendente als de Waarheid niet ontslaat van de vraag wat er waar is van menselijke aanspraken op kennis omtrent het transcendente. De waarheidsvraag laat zich niet wegdringen. Hetzelfde geldt ten aanzien van hen die waarheid exclusief met het leven willen verbinden, dat is met wat wij genoemd hebben *religio vera*. Men denke aan het zogenaamde Hebreeuwse waarheidsbegrip. Ook dan laat zich de vraag naar de waarheid in relatie tot kennis en inzicht niet verdringen. Ons onderzoek levert tot dusverre op dat er altijd inzicht is waarvan wordt geclaimd dat het deugt, en vaak

ook dat het beter deugt dan ander inzicht. Men kan de analyse van het waarheidsbegrip binnen de religieuze kenleer niet omzeilen.

## § 8. Vijf wijzen van spreken over waarheid in religie: samenvatting

Wij hebben in dit hoofdstuk vijf manieren van spreken over waarheid in religie onderscheiden. We vatten de resultaten van dit hoofdstuk nu samen.

Eerst spraken we over religieuze waarheid in de zin van wat mensen in een eerste kennismaking met een religieuze traditie over de geloofsinhoud aan de weet kunnen komen. Het gaat om het min of meer publieke weten. Vanuit de diepere geloofskennis gezien is dit een *initiële leer*, die tot een betrekkelijk eenvoudig geloofsverstaan kan leiden. De vraag wat men bedoelt, als men zegt dat deze leer waar is, komt later aan de orde. Vervolgens spraken we over dieper religieus inzicht, de *veritates* van de religies, de welbegrepen leer. Daarbij ging het niet meer om een toeleiding naar het geloofsverstaan, maar om 'waar' inzicht in de werkelijkheid. Wat daarmee bedoeld wordt, komt in hoofdstuk X aan de orde. In de derde plaats spraken we over de 'geleefde waarheid', de *religio vera*. Daarbij rees de vraag in hoeverre het belang van de leer vanuit de *religio vera* gerelativeerd kan worden. Kan iemand, die qua kennis geen diepzinnig geloof heeft, toch een 'ware' geloofsbeleving hebben? Ten vierde spraken we over het niet geheel of zelfs in het geheel niet rationeel te verwoorden (heilvolle) *inzicht* in religie. Ten vijfde spraken we kort over de typering van het transcendente als de Waarheid. De eerste vier betekenissen hebben betrekking op de kennis, de vijfde op het transcendente.

Wij baseren deze onderscheiding van vijf soorten gebruik van het begrip waarheid inzake religie op de beschrijvingen van religieuze kenleer in Deel Twee. Meermalen kwamen we een tweedeling in de kennis tegen, zoals discursieve en non-discursieve waarheid; duale en non-duale waarheid; *samvrti satya* en *paramartha satya*. Dergelijke tweedelingen zijn bekend uit de godsdienstwijzgerige literatuur. Vergelijk de tweedeling van W.C. Smith in *faith* en *belief*. Men heeft diverse termen gemunt om religieuze kennis van de kennis uit het z.g. dagelijks leven en de kennis van de natuurwetenschappen af te zonderen. Klassiek is de tweedeling die Pascal maakte tussen de redenen van het verstand en de redenen van het hart.<sup>14</sup> Men spreekt, zoals we ook bij Nasr tegenkwamen, van esoterische en exoterische kennis of met J.H. Newman van 'notional and real assent'.<sup>15</sup> Er zijn meer van zulke tweedelingen. Ze overlappen elkaar niet steeds. Soms wil men twee kenwegen aanduiden om kennis te verkrijgen, maar veronderstelt men één waarheidsbegrip. Andere onderscheidingen beogen een ander soort waarheid aan te duiden, kennis die op andere wijze naar de beschreven werkelijkheid verwijst. Ook bij mensen die scherp onderscheiden tussen waarheid op het initiële niveau en het diepe religieuze inzicht — bij ons op het vierde niveau — ziet men als het ware tussenniveaus ontstaan die bemiddelen tussen de initiële kennis en het ware inzicht van een traditie. Wij spraken in verband daarmee van de welbegrepen of ware leer, de *veritates*, terwijl het verband tussen inzicht en innerlijke groei mede uitkomt in wat wij de *religio vera* hebben genoemd. De

onderscheiding van vijf wijzen van spreken over waarheid in religie helpt ons beter zicht te krijgen op het gebruik van het begrip waarheid inzake religie dan een tweedeling.

De onderscheiding van de vijf betekenissen die in dit hoofdstuk zijn besproken, is niet hetzelfde als een theorie over goede religie. Vooralsnog gaat het alleen om een opsomming van betekenissen zoals men ze tegenkomt. Het is een *model* in die zin dat het gebruikswijzen opsomt, onderscheidt, en in hun samenhang laat zien. Niet elke religieuze stroming behoeft elk van de vijf gebruiken van de begrippen die gewoonlijk met 'waarheid' worden vertaald feitelijk te kennen. Als beschrijving gezien is het een model. Het is te overwegen of de vierdeling in de menselijke kennis in religie niet met alle goede religie is gegeven.

De vierdeling in religieuze kennis van *publiek weten*, *welbegrepen weten*, *geleefd weten* en *het moment van inzicht* (initiële leer, veritates, religio vera en intellectus verus) brengt enkele verdere inzichten met zich, die een zekere actualiteit hebben gezien de huidige godsdienstwijzgerige discussies. Ik duid ze hier kort aan. Later ga ik er dieper op in.

Ten eerste. Indien verdieping van religieuze kennis niet alleen een zaak van studie is maar ook van persoonlijke groei, dan rijst de vraag of de religieuze waarheid door middel van argumentatie kan worden vastgesteld. Indien het in bewijsvoering niet alleen om striktheid van argumentatie gaat, maar ook om het overwinnen van barrières die iemand verhinderen om tot inzicht te komen, dan rijst de vraag naar de waarde van argumentatie en naar de eenduidigheid van de gebruikte termen.

Ten tweede. Indien religies inzicht hebben in een leefwijze die mensen kan helpen om tot meer inzicht te komen, dan is het niet nodig om te beweren dat over de religieuze waarheid niets te zeggen valt, dat het iemand gegeven moet worden, of dat het berust op verlichting van Godswege, enz. Men kan moeite doen om iemand in het geloof in te leiden, ook als men in een bepaalde traditie vanuit dieper inzicht van mening is dat geloof een gave is.

Ten derde. Indien men pas in een later stadium tot werkelijk inzicht in de religieuze waarheid kan komen, dan rijst de vraag hoe men ertoe komt om de initiële leer te aanvaarden en overeenkomstig de leefregels van een traditie te gaan leven. In sommige tradities moet men zich op een meester verlaten, zo bleek binnen de esoterische richtingen van diverse religies. Hier speelt vertrouwen een rol, m.n. in sommige boeddhistische stromingen.<sup>16</sup> Waarop fundeert men zijn vertrouwen? In deze fundering speelde initiële leer een rol, met de vijf onderdelen die wij hebben opgesomd. Men moet bij de initiële leer meer aan een toeleiding naar het geloofsverstaan dan aan een diepgaande uiteenzetting denken. Bovendien rijst de vraag naar de verhouding tussen initieel inzicht, autoriteit van de meester en de waarheid van een religie.



## IX. Religieuze overtuigingen en ervaringen

### § 1. Religieuze overtuigingen en basisinzichten

#### 1.1. *Probleemstelling*

Een religieuze levensbeschouwing wordt gewoonlijk als een geheel beschouwd. In dit hoofdstuk gaan wij na of en in welke mate een levensbeschouwing één geheel vormt, en bij welke menselijke ervaring religie aansluit.

Vaak gaat men er vanuit dat een religieuze visie op de wereld eenheid en samenhang moet vertonen. De mate van samenhang is voor velen zelfs één van de criteria waaraan men een religieuze overtuiging op haar waarheid moet toetsen. Men eist dat een religieuze overtuiging consistent of zelfs coherent is. De kwestie van de eenheid van een levensbeschouwelijke overtuiging is o.i. minder simpel dan vaak wordt gedacht. De stelling dat een religieuze overtuiging eenheid vertoont en/of moet vertonen, behoeft nadere toelichting en nuancering. Wij zullen laten zien dat religieuze visies niet noodzakelijkerwijs door één centrale geloofswaarheid worden gedragen, maar dat zij *meer centrale inzichten of basisinzichten* hebben. Deze inzichten worden gedragen door *basiservaringen*. De centrale inzichten worden uit de basiservaringen afgeleid. Daarom vormen zij niet noodzakelijkerwijs een coherent levensbeschouwelijk systeem. Wij zullen de religieuze visies op de werkelijkheid typeren als *multi-centered belief-systems*. Deze visie wordt in het vervolg van onze studie nader ontwikkeld. In dit hoofdstuk gaan we uitvoeriger op de basiservaringen in. In het volgende hoofdstuk bespreken we de plaats van de leer binnen een religieuze traditie ((hoofdstuk X). De visie op religie als ‘multi-centered belief-system’ is van doorslaggevend belang voor de analyse van het vraagstuk van de criteria voor religieuze waarheid (hoofdstuk XI); binnen het kader van deze visie kunnen wij inzake de ‘inter-religious relations’ een standpunt ontwikkelen waarin de onaannemelijke alternatieven van relativisme en exclusivisme worden vermeden (hoofdstuk XII).

Het inzicht dat religieuze leer een *multi-centered belief-system* is, is wezenlijk voor een goed verstaan van diverse aspecten van het thema ‘religie en waarheid’. Daarom stellen wij het nu, na het inleidend hoofdstuk van het analytisch deel, aan de orde.

Eerst noemen we bezwaren die o.i. tegen de visie op een religieuze overtuiging als eenheid moeten worden ingebracht (paragraaf 1.2). Dan laten we zien hoe een aantal fundamentele inzichten samen het *belief-system* van een religie vormen (paragraaf 1.3).

#### 1.2. *Bezwaren tegen de opvatting van religieuze overtuigingen als eenheden*

Men komt op meer dan één manier tot de stelling dat religieuze overtuigingen een

eenheid vormen. Onder verwijzing naar hoofdstuk 2 gaan we drie benaderingen na.

a. *Religie als 'belief-system'*

W. C. Smith heeft er met recht op gewezen dat de opvatting van religie in de Moderne Tijd ontwikkelingen heeft doorgemaakt. Het propositionele element is, z.i. zeer ten onrechte, meer op de voorgrond gekomen.<sup>1</sup> Daardoor zijn de beliefs verzelfstandigd tegenover het eigenlijke van godsdienst, *faith*. Aldus is religie steeds meer opgevat als een *belief-system*, waarop men een logische analyse kan toepassen en waarvan men tenslotte ging verwachten dat het voor een (min of meer) wetenschappelijke toetsing toegankelijk zou zijn. De basis van geloof is dan het aanhangen van een *belief-system*, dat consistent, openbaar en toetsbaar moet zijn.<sup>2</sup>

In het vorige hoofdstuk hebben wij vijf wijzen van gebruik van het woord waarheid en religie onderscheiden. Het geleefde geloof (*religio vera*) valt niet samen met de leer, hetzij als initiële leer (*doctrina*), hetzij als welbegrepen leer (*veritates*) opgevat. Indien men stelt dat godsdienst tenminste inhoudt dat men de *doctrina* van een traditie aanvaardt, verwaarloost men het ervaringselement van het geleefde geloof. Omdat men aan de verkeerde kant begint, sc. bij de leer en niet bij de ervaring, vindt er een verzelfstandiging van de leer ten opzichte van de ervaring plaats. Pas door deze verzelfstandiging van de leer kan men een religieuze overtuiging als min of meer gelijksoortig aan een wetenschappelijke theorie gaan beschouwen en toetsen. Dan zoekt men naar een mate van eenheid en consistentie in een religieuze overtuiging, die religie meestal niet pretendeert te bezitten en naar haar aard ook niet kan bezitten. Men mag zijn visie op wat 'eenheid' en 'consistentie' in een religieuze overtuiging is, slechts ontleen aan inzicht in de aard van een religieuze overtuiging en niet aan fenomenen die extern zijn aan religie. Een religie is geen *belief-system*; een *belief-system* is een onderdeel van een religieuze traditie; de aard van het *belief-system* wordt door de religieuze traditie bepaald.

b. *Religies als afzonderlijke taalspelen*

D. Z. Phillips, zo zagen we in hoofdstuk 2, beschouwt godsdienst als een (afzonderlijk) taalspel. Op sommige plaatsen krijgt men de indruk dat hij elke religie als een (afzonderlijk) taalspel ziet. Indien hij dat zou willen zeggen, dan zou daaruit voortvloeien dat elke religieuze traditie een *eenheid* is. Een religieuze visie wordt — in het spoor van onder andere de latere Wittgenstein — als een *wereldbeeld* beschouwd. Dat lijkt mij juist, tenzij men een dergelijk *wereldbeeld* als een (strakke) eenheid opvat. Ik laat de vraag hier liggen of D. Z. Phillips dat bedoelt; waarschijnlijk niet.

In het voorafgaande is voldoende duidelijk gebleken dat een religieuze traditie steeds *beliefs* huldigt. Iets anders is of deze *beliefs* in een consistente leer kunnen worden samengevat. Indien men de visie dat religieuze tradities een bepaald wereldbeeld hebben, zo uitwerkt dat dit een consistent of coherent, expliciet *belief-system* is, dan leidt men zijn opvatting van *belief-system* af uit de notie van wereldbeeld of taalspel en niet uit de feiten omtrent religie.

Het ligt wel voor de hand om te zeggen dat een religieuze traditie een bepaald wereldbeeld met zich brengt — en een bepaald taalspel impliceert —, maar deze

stelling suggereert een bepaalde mate van samenhang en eenheid in een religieuze overtuiging, die er kennelijk niet is en m.i. ook niet hoeft te zijn. Daarom is het m.i. niet dienstig om een religieuze traditie als een apart taalspel te typeren. Phillips ging sterk in deze richting. H. Kraemer heeft er eveneens met nadruk op gewezen dat men religies als omvattende gehelen moet verstaan, waarbinnen de termen die de diverse religies gebruiken, hun betekenis hebben.<sup>3</sup> Dit is slechts ten dele juist. De traditie is weliswaar de context waarbinnen de termen van een traditie hun betekenis hebben; de context is echter geen systematische eenheid; bovendien is de context waarbinnen termen worden gebruikt ruimer dan alleen de religieuze traditie die de termen heeft gemunt.<sup>4</sup> Noties als wereldbeeld, visie op de werkelijkheid en *beliefsystem* suggereren meer eenheid en coherentie in een religieuze traditie en een wereldbeeld dan er feitelijk is.

### c. *Grondovertuiging*

Een derde benadering van religie is die welke aanneemt dat elke traditie een bepaalde grondgedachte heeft. Deze opvatting komt op meer dan één manier voor. Men heeft wel gesproken over de religieuze wortel, over het centrum van een religieuze traditie en over de grondovertuigingen. Als voorbeeld van dergelijke visies verwijzen we naar de opvatting van V. Brümmer, die, zoals we al zagen, een levensbeschouwelijk systeem als volgt typeert:

„Een levensbeschouwelijke stellingname is ... een reactie op datgene waardoor iemand wordt aangesproken als zijnde belangrijker of meer zinbepalend dan al het andere”.<sup>5</sup>

Zoals we in VIII.5 al citeerden, geeft Brümmer een nadere bepaling van hetgeen zinbepalend is. Hij spreekt van *zinbepalend primaat* en *grondovertuiging*. Op grond van impressieve ervaringen wijst elke religieuze traditie een bepaalde x als uniek en *bepalend* voor de betekenis van alle andere entiteiten, situaties en gebeurtenissen aan.<sup>6</sup> Het is dan de taak van de geloofsdoordenking binnen een religieuze traditie om entiteiten, situaties en gebeurtenissen te duiden vanuit de zinbepalende x.

De visie van Brümmer is in dit verband om twee redenen waardevol. Ten eerste vanwege zijn verwijzing naar impressieve ervaringen; ten tweede vanwege de analyse van het zinbepalend primaat. Het lijkt echter noodzakelijk deze visie te nuanceren. Ik noem twee punten.

(1) Als men uitgaat van impressieve ervaringen, is het niet noodzakelijk dat men tot één centraal religieus inzicht komt. Men kan ook tot meer kernpunten komen. Indien men een religieuze traditie met één zinbepalend primaat als een cirkel met een middelpunt voorstelt, kan men een traditie met twee basisinzichten als een ellips met twee kernen voorstellen. Men kan deze centra van een religieuze traditie zinskernen of *basisinzichten* noemen. Een religieuze overtuiging heeft één of meer basisinzichten.

(2) De basisinzichten zijn centraal op grond van impressieve ervaringen. Hierbij moet men bedenken dat een ervaring alleen dan impressief kan zijn, indien zij fundamentele lagen in het menselijk bestaan raakt. Om dat tot uitdrukking te brengen spreken wij van *basiservaringen*. Het menselijk bestaan heeft meer kenmerken die

wezenlijk zijn voor het mens-zijn: *existentialen*. Deze existentialen zijn correlaat met ervaring. Wij zullen zien dat het om een betrekkelijk overzichtelijk aantal fundamentele menselijke ervaringen gaat, waarmee mensen in hun leven noodzakelijkerwijs moeten klaarkomen. Vanwege de aansluiting van religieus geloof bij menselijke existentialen, kent een religie een aantal basisinzichten, die enerzijds verbonden worden door hun verwijzing naar het transcendente, maar anderzijds met elkaar op gespannen voet kunnen staan. In een religieuze traditie probeert men vaak tot een samenhangende visie op de werkelijkheid te komen. Daartoe zoekt men naar de verbanden tussen basisinzichten; wij komen daarop terug in hoofdstuk X. De verwijzing naar het transcendente garandeert de eenheid van een levensbeschouwing echter niet zonder meer.

Hiermee zijn wij drie visies op religieuze overtuigingen als eenheden nagegaan. Wij menen dat de redenen om religieuze visies als coherente gehelen te beschouwen apriorische filosofische constructies zijn, die binnen de westerse cultuur weliswaar voor de hand schijnen te liggen, maar die niet stoelen op 'de feiten', althans de feiten zoals wij ze in deel II hebben leren kennen. Hoe kan men het anders zien?

### 1.3. *Meer fundamentele inzichten in een religieuze traditie*

In deze paragraaf werken we de these dat een religieuze overtuiging meer basisinzichten heeft, nader uit. Eerst demonstreren we haar onder verwijzing naar de diverse tradities.

(a) De hindoe-traditie kent, zoals we zagen, zes scholen van wijsbegeerte. Zij leggen andere accenten. Sommige leggen alle nadruk op de analyse, andere op de persoonlijke training door middel van yoga en meditatie, ten einde het spirituele pad te gaan. Men kent religieuze stromingen met een sterk persoonlijke verering van de godheid — de *bhakti* —, maar ook de Advaita Vedanta, die het persoonlijk element wil transcenderen in een non-duale eenheidservaring. De hindoe-traditie kent zodoende meer basisinzichten; de verschillende stromingen leggen uiteenlopende accenten, stellen andere basisinzichten centraal en zien de verhoudingen tussen de diverse basisinzichten verschillend. Op grond van deze verscheidenheid stelt men wel dat het hindoeïsme niet een religie maar een conglomeraat van religies is; daarbij wordt echter een bepaalde opvatting van de eenheid van 'een religie' voorondersteld.

(b) We noemen vier punten waarin gedachten van de boeddhistische traditie meer naast elkaar staan dan dat zij logisch samenhangen of uit één centrum voortvloeien.

(1) De boeddhistische traditie beschouwt de wereld als *doekkha* en *anitya*. Daaruit vloeit niet voort dat men andere zijnden met medelijden tegemoet moet treden. Toch maakt de *compassie* noodzakelijk deel uit van de boeddhistische leer en levenshouding. De gedachte van het boedddhaschap berust op het omvattend mededogen van de boeddha('s) jegens de mensen. Náást de basiservaring van het voorbijgaande en ongenoegzame van de dingen staat voor het boeddhisme blijkbaar de fundamentele ervaring van de behoefte van mede-zijnden. (2) Ook inzake de oorzaak van het lijden ziet men twee gegevens naast elkaar staan: onwetenschap (*avidya*) en gehechtheid. In het vorige hoofdstuk bespraken we de dialektische verhouding tussen de opheffing van de onwetenschap en van de gehechtheid. Er zijn blijkbaar twee gebreken; hun relatie en de beste wijze om beide tekorten te overwinnen staat blijkbaar

ter discussie; ieder moet met hulp van een goeroe, meester, op grond van eigen ervaringen een eigen weg vinden. (3) Het boeddhisme kent enerzijds de leer van de wedergeboorten, anderzijds de leer van *anatta*. Daardoor rijst de vraag naar de identiteit van de persoon die na de dood in een andere bestaanswijze wedergeboren wordt. Zoals we zagen lag in deze vraag de aanleiding tot schoolstrijd in het vroege boeddhisme, bijv. rond de leer van de *poedgela*. We vermeldde al dat Nishitani de leer van de wedergeboorten als mythologie beschouwt. (4) Reeds de oudste lagen van het boeddhisme leerden het bezielde-zijn van alle dingen náást de vergankelijkheid en het niet-zijn ervan. Zo spreekt Nishitani van een 'veld van kracht' en van *sjunyata*. Ook hier stuit men op een paradox.<sup>7</sup> Ook de boeddhistische leer omvat kennelijk meer inzichten, waarvan de onderlinge verhouding ter discussie staat.

(c) In de joodse traditie wil ik ten eerste wijzen op de beide centrale gedachten van de nabijheid en de verhevenheid Gods. Het zijn niet maar voor het denken tegenstrijdige begrippen, maar juist inzichten die teruggaan op verschillende ervaringen. De leer van *Ha Sjamaïm* berust op de ervaring van de verhevenheid en grootheid van God, de leer van *Ha Makom* en *Shekinah* op de ervaring van een onnavolgbare nabijheid. Beide inzichten kan men als *basisinzichten* typeren; hun onderlinge verhouding is omstreden. (2) Een andere ambiguïteit vindt men in het jodendom in de verbinding van universaliteit en particulariteit. God is de Schepper, de God van alle mensen; toch verkiest hij een volk als zijn volk. De andere volken kunnen worden gezien als 'volkeren die de wet niet kennen', dan wel als volken die staan onder het Noachitisch verbond. (3) Een derde punt waar blijkt dat er meer inzichten naast elkaar staan komt uit in Fackenheim's worsteling om het gelovig-zijn en het jood-zijn te verbinden. Fackenheim beschrijft dat het jood-zijn na de holocaust als zodanig een geloofsdaad is, een jood moeten en willen zijn. Er is blijkbaar een basiservaring van aangesproken worden om Gods wil te doen, en een ervaring van tot een bepaald, vaak vervolgd, empirisch volk te behoren. In deze drie ambiguïteiten is de consistentie van de leer secundair ten opzichte van de fundamentele ervaringen. In de reflectie zoekt men hoe het een met het ander verbonden is of verbonden kan worden.

d) Het valt niet moeilijk om ook in het christendom verschillende basisinzichten aan te wijzen, die niet in een naadloos dogmatisch systeem kunnen worden ondergebracht. (1) Enerzijds spreekt men van de schepping en beschouwt men God als Schepper; anderzijds is God de Bondgenoot en spreekt men over een geroepen zijn van Israël en van de kerk. De verhouding tussen de Schepper en de Bondgenoot staat ter discussie; het gaat niet slechts om een intellectueel probleem; het probleem heeft een basis in twee fundamentele ervaringen.<sup>8</sup> (2) Enerzijds spreekt men over God die macht heeft over alle dingen; anderzijds erkent men het raadsel van het kwaad en het lijden.

(3) In het Nieuwe Testament staat de persoon van Jezus centraal; anderzijds is zijn leven dienstbaar aan het komende Godsrijk. Het centrum van het christendom wordt dus aangegeven in hetzij Jezus Christus, hetzij het Rijk van God waaraan Jezus zich volstrekt dienstbaar maakte.<sup>9</sup> Ook het christendom berust op meer *impressiva*; het kent meer *basisinzichten* die tot op heden niet in een vlekkeloos dogmatisch systeem zijn gegoten. Het aantal ambiguïteiten en onderling 'aanvullende' inzichten valt gemakkelijk uit te breiden.

e) De islam kent, ten eerste, enerzijds het geloof in de macht Gods en de determinering van de mens; anderzijds veronderstelt men een zekere vrijheid van de mens om de geboden Gods op te volgen. (2) Men erkent Gods bemoeienis met andere religies met een (bepaalde vorm van het) Heilig Boek, maar men erkent ook de uniciteit van de Koran. Men kent aan de heilige boeken van joden en christenen waarde toe, maar ook kan men ze als verdraaiingen van de aan Mozes en de apostelen toevertrouwde geschriften beschouwen. Sommigen erkennen Gods bemoeienis met alle mensen en de goedheid en waarheid van de inzichten waartoe mensen zijn gekomen; anderzijds erkent men de uniekheid van de leer van de Koran en de grootheid van de kunst die geheel in overeenstemming is met de *islam*. Zo worstelen sommige islamieten in de geloofsdoordenking met de verbinding van twee fundamentele ervaringen, de impressiviteit van de eigen *islam* en van de Koran enerzijds, en de ervaring van het goede en waardevolle in de andere tradities anderzijds.

De these dat een religieuze traditie meer basisinzichten heeft, laat zich het gemakkelijkst verduidelijken aan de ambiguïteiten van de tradities. De reden daarvan ligt voor de hand. Juist in de ambiguïteiten blijkt:

(1) dat een religieuze overtuiging een 'conglomeraat' van inzichten is;

(2) dat een overtuiging niet op één centraal inzicht of centrum berust, maar op fundamentele of basis-ervaringen, die in *basisinzichten* tot uitdrukking worden gebracht.

Voorzover religieuze tradities naar historische gebeurtenissen of personen verwijzen, hebben deze gebeurtenissen of personen betekenis, omdat zij een bepaalde interpretatie van de basiservaringen hebben mogelijk gemaakt of tot stand gebracht.

Onder een *basisinzicht* verstaan wij aldus een *inzicht* dat fundamenteel is voor een religieuze traditie, dat op fundamentele menselijke ervaringen berust, dat wordt verwoord en overgedragen in bepaalde *beliefs* (die soms aan historische gebeurtenissen of personen zijn gekoppeld) en dat wordt *gekoesterd* in de liturgie en de leefwijze die door een religie wordt aanbevolen.

Wij komen tot een volgend punt. De voorbeelden van basisinzichten die wij zojuist gaven, behoeven niet exclusief te zijn voor een bepaalde religie. Zo is de kwestie van de verhouding van Gods macht en het kwaad en lijden in de drie abrahamitische religies aan de orde (zowel existentieel als intellectueel), en kent ook het hindoeïsme het vraagstuk van de 'theodicee'. Juist de erkenning dat een religieuze traditie niet door één bepalend *belief* behoeft te worden bepaald, werpt licht op de 'inter-religious relations'. Aldus kan men begrijpen dat overigens zeer verschillende tradities elkaar in verwante basisinzichten raken.

Een religieuze traditie tracht door middel van de *basisinzichten* recht te doen aan de fundamentele menselijke ervaringen, ook als er daardoor systematische problemen ontstaan inzake het verband tussen de diverse basisinzichten.

Van hieruit valt ook licht op de aard van de historische ontwikkelingen die religieuze tradities doormaken. Het gaat daarin — wat de leer betreft — niet alleen om een uitwerking van één basisinzicht of zinskern (met zinbepalend primaat), maar om een onafgebroken hermeneutisch proces, waarin tenminste vier factoren worden

verbonden: 1) schriften en overleveringen; 2) fundamentele menselijke ervaringen (existentiële) en hun interpretatie, 3) nieuwe fundamentele inzichten, aan de wisselende contexten ontleend, en 4) reflectie op de onderlinge verhouding van de inzichten van de traditie. Het hermeneutisch proces is dus niet alleen ‘het oude anders zeggen’, maar ook een creatief proces van interpreteren, veranderen, vernieuwen, hernemen van oude inzichten uit de traditie, verdisconteren van nieuwe ervaringen en opnemen van inzichten uit andere gebieden van het leven en andere tradities.

Dit inzicht in een *religieuze traditie als een levend hermeneutisch proces* verklaart de ontwikkelingen die religieuze tradities — ‘for better or for worse’ — doormaken. Tevens kan men zo begrijpen hoe er binnen een religieuze traditie zeer uiteenlopende stromingen kunnen ontstaan; zij hebben wat hun opvattingen betreft vaak een andere relatie gelegd tussen de diverse basisinzichten. Inzichten die de ene stroming centraal acht, zijn binnen een andere stroming secundair ten opzichte van andere inzichten. Vaak zal men het belang van bepaalde *beliefs* niet ontkennen, maar ze een ander gewicht toekennen. Er is, met andere woorden, een *hiërarchia veritatum*; de wijze waarop de *hiërarchie* wordt opgebouwd kan binnen een religieuze traditie van stroming tot stroming verschillen. Binnen de stromingen worden de inzichten overgedragen in een complex netwerk van traditie-overdracht, waarin factoren als geloofsopvoeding, religieuze samenkomsten, liturgie en uitzendingen in de media een rol spelen. Afhankelijk van de waardering voor bepaalde basiservaringen en basisinzichten, richt een religieuze stroming zich er vooral op bepaalde basiservaringen te *koesteren*. De onderlinge relatie van de basiservaringen en basisinzichten is een zaak van een permanent proces van *traditie*, waarin de reflectie het leven grotendeels volgt en niet primair stuurt.

In de reflectie zoekt men — zo blijkt uit de bestudering van klassieke denkers uit de diverse tradities — naar de eenheid in de religieuze overtuigingen van een traditie. Men is niet tevreden met een fragmentarisch wereldbeeld, dat bestaat in losse basisinzichten. Men zoekt ze met elkaar te verbinden en in overeenstemming te brengen. Het wereldbeeld en de religieuze overtuiging die zo ontstaan, vormen geen statische eenheid; het is voortdurend in beweging, wordt bijgeschaafd en genuanceerd; het is, om zo te zeggen, een *wiebele eenheid*, een conglomeraat van inzichten waarin men aan fundamentele menselijke ervaringen poogt recht te doen, begrepen in een continu hermeneutisch proces. In de volgende paragraaf gaan wij eerst nader in op de basiservaringen waarop religieuze overtuigingen rusten.

## § 2. Basiservaringen

### 2.1. Inleidend

In de beschouwing over basisinzichten hebben we gezien hoe ervaringen fundamenteel zijn voor religieuze overtuigingen. Een religieuze overtuiging blijft *levend* zolang zij door ervaringen wordt gedragen. Zij kan innerlijke spanningen of zelfs contradicties verdragen, indien de ervaringen waarop zij rust voldoende impressief zijn. De impressiviteit van de religieuze ervaringen is doorslaggevend voor het

voortleven van religieuze tradities. Daarom *koesteren* religieuze tradities de fundamentele ervaringen waarop zij rusten. Zij hebben in de gewoonten van de religieuze gemeenschap middelen om impressieve ervaringen over te dragen of, beter gezegd, om bepaalde ervaringsmogelijkheden te aktualiseren en mensen te leren om de dingen op een bepaalde manier te gaan bekijken en te ervaren. Tot deze middelen behoren meditatie, *yoga*, *salat*, prediking en bijvoorbeeld ook de godsdienstoefening in huiselijke kring.

Wij hebben gesteld dat de ervaringen die voor religie doorslaggevend zijn, fundamentele menselijke ervaringen zijn. We duiden dat aan met de term *existentiële* ervaringen want de *existentiële ervaringen* zijn *correlaat* met *wezenlijke kenmerken van het menselijk bestaan, existentialen*. Het gaat om aspecten van het bestaan die de eeuwen door min of meer gelijk blijven. De wijze waarop men deze aspecten van het bestaan interpreteert en de bijbehorende ervaringen verwerkt, is grotendeels contextueel en historisch bepaald. Wat men ervaart, beleeft en kent men binnen zijn verstaanshorizont — zoals door mensen als Gadamer, Ricoeur en Tracy is uiteengezet.<sup>10</sup> Ondanks de historische (daarin inbegrepen de contextuele) bepaaldheid van kennis en ervaring, gaat het bij de basiservaringen om een betrekkelijk beknopt scala van ervaringen die — zoals gezegd — met de aard van het menselijk bestaan in de wereld gegeven zijn. Hieronder geef ik een lijstje van deze ervaringen. Het is niet aan de antropologie ontleend, maar aan de beschrijving van de religieuze overtuigingen in deel II. Indien het niet volledig is, moet het worden uitgebreid. In deze paragraaf omschrijf ik deze ervaringen.

## 2.2. Basiservaringen

Uit ons onderzoek blijkt dat religies zeer veel aandacht hebben voor de volgende aspecten van het leven:

- 1) de eindigheid van het bestaan,
- 2) de menselijke verantwoordelijkheid en het menselijk falen,
- 3) de beleving van het goede, van geluk, vrede, welvaart en zin,
- 4) het ontvangen van inzicht,
- 5) het kwaad en het lijden.

Het is zeer de vraag of men daarnaast van een aparte religieuze ervaring in de zeer specifieke zin van een onmiddellijke ervaring van de godheid moet spreken. Volgens religieuze tradities is de onmiddellijke ervaring van 'god' — indien al mogelijk — zeer uitzonderlijk. Volgens de meeste tradities is dit niet een afzonderlijke, onmiddellijke ervaring, maar een bemiddelde godservaring, die door de basiservaringen heen — volgens sommige tradities in concrete omstandigheden — tot stand komt. Men kan daarbij denken aan de beleving van geluk(zaligheid), welvaart en vrede. Indien men deze termen zeer precies neemt, ziet men waarom waar geluk, ware vrede en welvaart volgens de religieuze tradities slechts in de 'nabijheid van het transcendente' of in 'transcendente toestand' kunnen worden beleefd.

De genoemde aspecten van het leven (met de bijbehorende, actuele ervaringen) worden door de verschillende religieuze stromingen uiteenlopend geduid. De *leer* (*dharma, veritates*) moet men verstaan als een *interpretatieve*, duidende *beschrijving* van het bestaan. Door de leer en de correlate levensvormen leert men deze



aspecten van het bestaan op een bepaalde manier te beleven en te ervaren. Menselijke ervaring is steeds geïnterpreteerde ervaring. Een religieuze overtuiging biedt, tezamen met een religieuze levensstijl, het kader waarbinnen ervaringen worden geïnterpreteerd. Ons onderzoek leert dat de ervaringen die cruciaal zijn voor de religieuze traditie, de genoemde aspecten van het bestaan betreffen. Op grond van het feit dat het in religieuze tradities steeds om dezelfde existentialen gaat, valt te begrijpen dat religieuze tradities overeenkomsten vertonen en op dezelfde existentiële vragen ingaan.<sup>11</sup> Religies verdisconteren bijvoorbeeld het feit dat het menselijke bestaan bedreigd is; zij gaan alle uit van de betrekkelijke onvrijheid van de mens in het z.g. gewone leven en van de idee dat het feitelijke leven niet aan zijn bedoeling beantwoordt. Wij gaan de vijf aspecten na.

### 2.3. *De ervaring van de eindigheid van het bestaan*

De ervaring van de eindigheid van het menselijk bestaan is fundamenteel voor alle wereldbeschouwing. Mensen kunnen geen antwoord vinden op de vraag naar de *zin* van het leven zonder de eindigheid van het bestaan te verdisconteren.

Meer dan andere tradities plaatst het boeddhisme de eindigheid van het bestaan op de voorgrond. Alle dingen zijn vergankelijk, voorbijgaand van aard, *anitya*. De realisering van dit inzicht is een middel op het pad naar onthechting. In het hindoeïsme is de ervaring van de eindigheid, voorzover ik zie, meer de beleving van de kleinheid van de mens in het grote geheel waarvan de mens wezenlijk deel uitmaakt. De ervaring van de kleinheid van de mens klinkt anders door in jodendom en christendom; daar leeft de gedachte van de grootheid van God, de Schepper van de mens. De mens zelf is enerzijds niet minder dan het beeld van God, maar anderzijds klein en fragiel: „Wie is de mens dat Gij hem gedenkt?” (Ps. 8). In de islam vindt men de eindigheid benadrukt tegenover de grootheid Gods, die alle dingen weet en bestuurt.

In alle tradities speelt de eindigheid als de sterfelijkheid van de mens. In alle tradities ook komt de eindigheid naar voren als de aangevochtenheid van het bestaan en de bedreiging ervan door velerlei gevaar. Deze existentiële kenmerken van het bestaan krijgen een plaats gewezen vanuit het geheel van de religieuze overtuiging. De wijze waarop men de moeilijkheden kan verwerken wordt eveneens aangewezen, hetzij in onthechting, hetzij in beleving van het Al, hetzij in vertrouwen op God, hetzij in verwachting van een gelukzalig hiernamaals of een cyclus van wedergeboorten. Aan de religie ligt kennelijk een fundamenteel menselijk gegeven ten grondslag, dat we kunnen aanduiden als de eindigheid en beperktheid van het menselijk bestaan. Deze beperktheid blijkt in confrontatie met de overmacht van de krachten in de natuur, die dan ook aanleiding heeft gegeven tot veel religieuze symboliek. Dit is een ervaring van kwantitatieve eindigheid, van kleiner zijn dan wat groter is. Er is blijkbaar ook een kwalitatieve ervaring van eindigheid, waarin het bestaan *qua talis* als beperkt en bedreigd wordt ervaren.

Deze ervaring wordt binnen het kader van het religieuze ‘frame of reference’ geïnterpreteerd. Dit interpretatiekader wordt gevormd door het cluster van basisinzichten van een religieuze traditie. Het verband dat door het cluster van basisinzichten wordt aangegeven kan sterk variëren. We zien dit bijvoorbeeld aan de

boeddhistische traditie, die veel stromingen kent, die een cyclus van (gedetermineerde) wedergeboorten aannemen, naast mensen die de leer van de wedergeboorte anders duiden. De duiding en interpretatie, en tengevolge daarvan de beleving, van de 'eindigheid' is contextueel in de zin van bepaald door traditie en situatie. Het gegeven van de *eindigheid* van het bestaan is echter een fundamenteel menselijk gegeven, waartegen, de religies hun houding bepalen. Wij kunnen dan ook stellen dat een religieuze traditie het gegeven van eindigheid van het bestaan recht moet doen en een *modus vivendi* moet vinden om de eindigheid en beperktheid te verwerken. Dit is een basisinzicht van een religieuze traditie.

#### 2.4. *De ervaring van falen*

Een tweede existentiële ervaring die in de besproken religies op de voorgrond treedt, is de ervaring van falen, schuld en mislukking van het uitoefenen van verantwoordelijkheid en het verwezenlijken van idealen. Het concept van falen veronderstelt de idee van een *bestemming* waaraan men idealiter moet beantwoorden of een goede toestand waarin men zou moeten verkeren. Het veronderstelt enerzijds een norm, waaraan de huidige *condition humaine* niet voldoet. Anderzijds veronderstelt het concept van falen menselijke verantwoordelijkheid voor tekortschieten; de huidige toestand is geen doem die over het menselijk bestaan ligt. De religies wijzen aan waarin de fout schuilt. Men wijst algemeen op een verblinding van de mens tegenover het transcendente, die voortkomt uit egocentrische gehechtheid aan het binnen-wereldse, vooral aan bezit en aanzien. Welke termen men ook gebruikt, gehechtheid, zonde, dienst van de mammon, egoïsme, steeds gaat het om egocentrisme en materialistisch gedrag. Het streven naar een goed leven omvat steeds een bepaalde mate van onbezorgdheid en onthechting. Wij kunnen het falen ten opzichte van de menselijke bestemming of toestand van gelukzaligheid aanduiden als het *metafysisch tekort*.

Daarnaast is er een *sociaal tekort*: het menselijk falen in verantwoordelijkheid ten opzichte van anderen. In het boeddhisme wordt het egoïsme verbonden met het tekortschieten in mededogen jegens andere zijnden. Het hindoeïsme legt er nadruk op dat alle mensen broeders en zusters zijn, omdat zij in dezelfde natuur (Brahman) delen. In de Abrahamitische religies ligt de nadruk op onrecht en liefdeloosheid. De exacte verhouding van deze tekorten in mededogen, rechtvaardigheid en naastenliefde valt buiten het kader van onze studie. Hier kunnen wij vaststellen dat de relatie tot de mede-zijnden, voor sommige religies met name de relatie tot medemensen, als essentieel voor het mens-zijn wordt beschouwd, terwijl mensen in de huidige condition daarin tekort schieten. In de wereldreligies gaat een juiste houding ten opzichte van de menselijke bestemming samen met een goede houding ten opzichte van de medezijnden en medemensen.

De verhouding van deze beide verplichtingen — het realiseren van de menselijke bestemming en het onderhouden van goede relaties met de naaste — is onderwerp van discussie. In het christendom is het gebod van volkomen liefde tot God gelijkwaardig, ofschoon niet gelijk, aan het gebod tot naastenliefde. In het boeddhisme staat het streven naar het *nirvana* en *sartori* naast de verplichting tot mededogen. Binnen het hindoeïsme kent men diverse wegen tot de *moksja*, waaronder de weg van

de kennis en de weg van het handelen. De weg van het handelen wil eenvoudigweg zeggen dat men zijn plicht, *dharma*, volbrengt terwijl men onthecht is. Ook hier gaat onthechting en overwinning van egoïsme samen met een goede houding ten opzichte van de naaste. Wij stellen vast dat het menselijk falen twee aspecten heeft, een metafysisch en een sociaal aspect. De verhouding tussen beide aspecten wordt meestal als zeer nauw beschouwd.

Ook inzake het menselijk falen wordt de verdere interpretatie ervan bepaald door het geheel van de overtuiging van de betreffende religieuze tradities. Dit neemt niet weg dat deze tradities recht (trachten te) doen aan de impressieve ervaring van het metafysische en het sociale tekort van de mens.

## 2.5. *De ervaringen van het goede*

Onder 'ervaringen van het goede' vatten wij uiteenlopende ervaringen samen. Verschillende tradities leggen uiteenlopende accenten wat betreft het belang van de diverse ervaringen. Wij groeperen de diverse ervaringen aan de hand van existentialen.

### a. *Kracht: bestand zijn tegen onrecht en lijden*

In de ervaring van het lijden, in het verduren van onrecht of het blootstaan aan de verleiding om verkeerd te handelen, kan zich een andere ervaring aankondigen, de ervaring van kracht om de situatie te kunnen hanteren of verduren. Deze kracht wordt niet als een natuurlijk bezit van de mens beschouwd, maar hetzij als een te verwerven, hetzij als een te ontvangen kracht. In elk geval moet men zich op het verwerven of ontvangen van deze kracht voorbereiden. De religieuze tradities vinden een aanknopingspunt in het existentiale kenmerk van het menselijke bestaan, dat mensen in situaties geraken waarin zij dingen moeten verduren of tegen de verleiding om zich aan bestemming en plicht te onttrekken moeten wapenen. Enerzijds bieden religieuze tradities wegen voor geestelijke groei, die mensen sterker maken en minder afhankelijk van materieel welbevinden en aanzien in de (vervreemde) samenleving. Anderzijds wijzen religieuze stromingen — dwars door de wereldgodsdiensten heen — erop dat de eigenlijke kracht waarom het gaat, eigenlijk geen bezit of verworvenheid van de mens is, maar hetzij eenvoudigweg hetgeen er is als men egoïsme overwint, hetzij genade. Zo schrijft Nishitani over het veld van kracht dat er is in de *satori* en *non-ego/ego*-ervaring. Voor hindoes geeft het geloof in de eenheid van *atman* en Brahman kracht die men kan realiseren. Binnen de drie Abrahamitische religies spreekt men enerzijds van plicht en religieuze oefening, anderzijds van genade waarin men kan rusten.

### b. *Vrede, bevrijding en geluk*

De *condition humaine* brengt mee dat mensen in hun leven temidden van andere mensen onrust en onvrede ervaren. Het bestaan is met-anderen-zijn. De verlangens van mensen en het ideaalbeeld dat zij van zichzelf hebben, kloppen niet op de realiteit. Mensen kunnen hun emoties niet beheersen en zich op het goede richten. Zij zijn een vat vol tegenstrijdigheden. De motoriek van het dagelijks leven wordt grotendeels gaande gehouden door de onvrede en onrust die mensen hebben; de

situatie waarin zij verkeren is hen niet genoeg; ze willen hogerop, begeren een groter deel van de koek dan ze hebben. Onvrede gaat samen met gebondenheid aan ego, maatschappelijk aanzien enz. De religieuze tradities leren alle dat dit tot het vreemde menselijk bestaan behoort. Uitkomst vindt men als men zich voegt naar de *ware aard der dingen*, zich richt naar de wil van God of de bestemming van de mens, de *dharma*, enz. Dit vergt een bevrijding van gehechtheden — in het christelijk Evangelie beschreven als onbezorgdheid, in het hindoeïsme als *moksja*, in de islam als gehoorzame overgave aan de wil van God.

Deze ervaring van vrijheid van knellende banden en van vrede en geluk midden in het leven, geldt als een religieuze ervaring. Het existentiale, algemeen menselijk verlangen naar geluk en vrede wordt in deze religieuze ervaring vervuld. Opnieuw wordt een wezenlijk kenmerk van het menselijk bestaan in een religieuze ervaring vervuld — daargelaten de verschillende interpretaties die de diverse religieuze tradities aan deze ervaring geven. Het valt opnieuw op dat de diverse religieuze interpretaties van deze existentiaal 'family resemblances' vertonen. De *moksja* is niet iets geheel anders dan de christelijke onbezorgdheid of het joodse onvoorwaardelijke vertrouwen op God, al is het ook bepaald niet hetzelfde. Deze religieuze ervaringen en houdingen van bevrijding vertonen veel overeenkomsten. Ze komen overeen en ze verschillen. De verklaring voor deze overeenkomsten ligt in het feit dat de diverse religieuze tradities een antwoord geven op en een oplossing bieden voor een fundamenteel menselijke behoefte aan zekerheid, vastheid, rust, vrijheid, enz. Religieuze tradities wijzen mensen wegen om aan deze behoefte te voldoen. De 'inkleuring' van de behoefte en de oplossing ervan is afhankelijk van de religieuze overtuiging, dat wil zeggen van het gehele cluster van basisinzichten dat een religieuze overtuiging vormt.

### c. Welvaart, voorspoed

Welvaart en voorspoed wordt in sommige religieuze tradities als een gave van God beschouwd, vooral als resultaat van het feit dat God iemand zegent. Deze notie treft vooral in de Abrahamitische religies, maar — zoals we zagen — ook in het hindoeïsme zijn veel gelovigen vooral in een voorspoedig leven geïnteresseerd. Men kan veilig stellen dat deze notie vooral in de volksreligie een grote rol speelt. In meer sophisticated stromingen komt men tot een kwalificering van wat men als een goed leven en als *welvaart* voorstelt.

In de Abrahamitische religies wordt het materiële leven hoger gewaardeerd dan in bepaalde stromingen in hindoeïsme en boeddhisme. Mensen mogen van Gods goede gaven genieten. Maar ook dan speelt de notie van gematigdheid en zelfbeheersing. Er wordt een soort middenweg gewezen tussen ascese en opgaan in wereldse genieting. Telkens wordt benadrukt dat welvaart niet alleen een materiële kant heeft, maar ook een innerlijke zijde van zich wel-bevinden-bij. Vele eeuwen leefden joodse rabbies zeer sober om zoveel mogelijk tijd in de heilige boeken te kunnen studeren.

De religieuze tradities geven alle een bepaalde waardering van materiële welvaart. Het is een wezenlijk kenmerk van het mens-zijn dat men in zijn onderhoud moet voorzien. Daarmee is een belangrijk deel van het sociale leven verbonden, dat in 'deze wereld' sterk oogt: welslagen in relaties, in financiën en loopbaan. De meeste

religieuze stromingen die mensen tot een rijpere religieuze beleving willen brengen, staan sceptisch tegenover materieel gewin en maatschappelijk aanzien. De betrokkenheid op materieel succes leidt gemakkelijk af van de diepste waarden zoals met name de spirituele tradities die zien. Een aantal tradities wijst op de mogelijkheid om midden in het maatschappelijke leven te staan en toch een onthecht leven te leiden. Wij kwamen deze gedachte tegen in de *Bhagavadgita*; zij wordt ook door stromingen in de andere tradities geleerd. Concluderend stellen we dat religieuze tradities zich uitgebreid bezig houden met de houding ten opzichte van materiële welvaart en materieel gemis; dat zij — zeker de meer spirituele tradities — ambivalent staan ten opzichte van werelds succes, maar dat (een bepaalde mate van) welvaart soms als zegen wordt ervaren. Met betrekking tot dit existentiale kenmerk van het mens-zijn speelt het verschil tussen initieel en een dieper verstaan van de religieuze traditie een grote rol. Economisch en sociaal succes wordt anders gezien in 'deze wereld' — die onder de sluier van onwetenschap ligt — dan vanuit de *religio vera*, het geleefde geloof — in welke traditie men ook staat.

#### d. *Het goede en rechtvaardige leven*

Andere aspecten van het sociale leven vinden zonder terughoudendheid sympathie, t.w. medemenselijkheid en gerechtigheid. Mens-zijn is met-de-anders-zijn. Alle vijf de grote wereldgodsdiensten kennen stromingen die daarop grote nadruk leggen. In meer religieuze tradities streeft men tegenwoordig naar bevrijding van mensen uit structuren die als onrechtvaardig worden ervaren. De motivatie kan in naastenliefde liggen, in mededogen, in eerbied voor alle leven, in het besef dat alle mensen deel uitmaken van Brahman of in de behoefte om niet alleen *zakat* te geven maar ook recht te verschaffen.

Ook hierin bepalen de religieuze tradities hun houding ten opzichte van een existentieel. Het is immers een wezenlijk kenmerk van het menselijk bestaan dat de maatschappij een ordening kent die sommigen kan bevoorrechten boven anderen. Dit algemeen menselijk gegeven wordt door de religieuze tradities als het ware 'geplaatst': het wordt geïnterpreteerd vanuit de traditie; daardoor komen mensen tot een bepaalde beleving ervan. De houding die mensen ten opzichte van ongelijkheid in economisch, juridisch en cultureel opzicht innemen, verschilt per religieuze traditie en ook door de tradities heen. Men kan armoede of geboorte in een arm milieu uit het *karma* van vorige geboorten verklaren; men kan het ook aan maatschappelijke misgroei, aan toevallige factoren, aan egoïsme of aan onbenulligheid van mensen toeschrijven. Hierover verschillen religieuze tradities van inzicht. Tevens blijkt dat een existentieel die voor de ene religie van centrale betekenis is, voor een andere traditie veel minder belangrijk kan zijn. Elke religie bepaalt een houding ten opzichte van existentialen. Deze houdingen verschillen, mede onder invloed van het totale 'framework' van een levensbeschouwing. Zo leggen bepaalde stromingen in jodendom en christendom zoveel nadruk op sociale gerechtigheid, dat episoden van de geschiedenis waarin mensen uit knellende banden worden bevrijd, religieus worden geïnterpreteerd. De ervaring van de bevrijding uit de slavernij is in de joodse bijbel één van de meest belangrijke religieuze ervaringen: in de exodus werd Gods hand ervaren. In het christendom wordt deze idee tegenwoordig wel overgenomen; vroe-

ger relativeerde het geloof in een rechtzetting van de ongelijkheid in het hiernamaals veel streven naar verbetering van 'deze wereld'. Zo moeten alle religieuze tradities hun houding bepalen tegenover de wezenlijke kenmerken van het menselijk bestaan; zij doen dat op eigen wijze. Hoe zij hun houding bepalen, hangt mede af van de wijze waarop zij de basisinzichten tot een geheel smeden. Daarom staan religieuze tradities vaak niet lijnrecht tegenover elkaar in de waardering van bepaalde existentialen, maar hebben zij een andere benadering. Zij overlappen elkaar als het ware. Wat de een belangrijk acht, vindt de ander niet onbelangrijk, maar misschien wel minder belangrijk. Zo komt het mij voor dat men, indien men alle dingen door het karma bepaald acht of als men meent dat de mens moet streven naar ego-/non-ego, dat men dan de idee van de wezenlijke gelijkheid van mensen een vanzelfsprekendheid zal vinden, maar haar anders zal interpreteren en het streven naar politieke en sociale 'bevrijding' geen prioriteit zal geven. De *configuratie van basisinzichten* is bepalend voor de religieuze waarde die aan bepaalde existentiële ervaringen worden toegekend en voor het antwoord op de vraag welke handelingen prioriteit hebben.

#### e. *Ervaringen van zin en totaliteit*

Afzonderlijk vermelden we hier de totaliteitservaringen. In feite is een dergelijke omvattende ervaring al in de zojuist genoemde ervaringen van het goede begrepen. De ervaring van innerlijke kracht, van wel-bevinden, van rust, vrede en vrijheid heeft een diepe betekenis voor het leven als geheel. Binnen de *religio vera* wordt de beleving van het leven *als geheel* door meer ervaringen gedragen. In die zin is in elke 'religieuze ervaring' de ervaring van de totaliteit van het bestaan geïmpliceerd.

De reden om hier over totaliteitservaringen in meer strikte zin te spreken is, dat stromingen in alle grote religies ook ervaringen kennen die meer rechtstreeks verband houden met de totaliteit van het bestaan of de totaliteit van het bedoelde bestaan. Men denke hierbij aan de *sjunyata*-ervaring, de toestand van gelukzaligheid uit de Advaita Vedanta, en het besef voor Gods aangezicht te leven, zowel in bepaalde stromingen in jodendom en christendom als in het soefisme.

Het fundamentele kenmerk van het mens-zijn dat hierbij in het geding is, is de behoefte aan het gevoel dat men *zinvol* mag leven en dat men een plaats heeft in het gehele verband van de dingen. In de ervaring van zin gaat het om het meest fundamentele van het mens-zijn. Mensen kunnen van alles hebben, maar verwijfelen, omdat zij de zin van hun leven of van het leven niet zien. De zinvolheid van het bestaan wordt in de overige ervaring verondersteld. Zij is, zoals reeds gezegd, in allerlei ervaringen present. Zoals ervaringen van rust, vrede en bevrijding de ervaring van zin mede dragen, zo verschaft de ervaring van zin een zekere mate van rust en innerlijke vrijheid, ook als de situatie waarin men verkeert, onrustig is.

De existentiële behoefte aan zin wordt door alle tradities erkend, maar — opnieuw — uiteenlopend geïnterpreteerd. Ik geef enkele voorbeelden. Als Nagardjoena *samsara* gelijkstelt aan *nirvana*, duidt dit op een opgenomen-zijn in een geheel. Het verlies van een ego-centrisch ego leidt volgens Nishitani tot de ervaring dat 'men' als ego/non-ego opgenomen is in een veld van kracht. In het hindoeïsme leeft het besef van verbondenheid met het al. In de Abrahamitische religies is de zin van het bestaan verzekerd in het kader van de schepping, Gods wil voor de mens en zijn genadig

erbarmen. De zinervaring is volgens sommige tradities een onmiddellijke ervaring van de totaliteit van de ervaring — hoe dan ook ervaren. In andere tradities spreekt men niet over een dergelijke totaliteitservaring of acht men een dergelijke ervaring onmogelijk. Dan is 'de ervaring van de totaliteit' de ervaring waarin diverse aspecten van het bestaan een plaats krijgen toegewezen binnen het geheel, en het leven — op bepaalde wijze — als zinvol wordt geduid.

*f. Ervaringen van schoonheid en verwondering over de natuur*

Men zegt dat wijsbegeerte begint met de verwondering dat er iets is en niet veeleer niets. In de religie speelt de verwondering over de schoonheid, complexiteit en regelmaat in de natuur een grote rol, zij het dat ook deze wordt beleefd binnen het kader van een traditie. Boeddhisten proberen zich soms zo te trainen dat zij alle dingen onbevangen, als voor de eerste keer waarnemen. In de boeddhistische leer spreekt men over de wetmatigheden in de wereld. Religies met een scheppingsleer prijzen de schoonheid en complexiteit van de wereld. In de ervaring van de orde in de wereld ligt het vertrekpunt van z.g. godsbewijzen. Deze ervaringen sluiten aan bij vaste kenmerken van het mens-zijn, te weten de gevoeligheid voor schoonheid en de behoefte aan regelmaat in de natuur.

De mogelijkheden die de natuurlijke ordening voor de mens biedt, worden op uiteenlopende wijze benaderd. Met name de westerse christelijke traditie is vele eeuwen op beheer en gebruik van de natuurlijke hulpbronnen gericht. In hindoeïsme en boeddhisme is men daar minder op gespitst; in sommige stromingen streeft men vooral naar een verdergaande beheersing van de menselijke mogelijkheden en naar oefening van (wat in het westen heet) para-normale begaafdheid. Indien men het kort — en duidelijk, maar ongenueanceerd — wil aanduiden, kan men zeggen dat hindoeïsme en boeddhisme meer op de beheersing van het innerlijk, jodendom en christendom en ook de islam meer op de beheersing van het uiterlijk, van het gedrag en van de wereld zijn gericht. De tegenstelling is niet waterdicht, maar hier ligt wel een accentverschil. In beide gevallen gaat het om existentialen: mensen moeten hun eigen mogelijkheden onderzoeken en zich leren beheersen; zij moeten leven in de natuur die zij met wijsheid kunnen gebruiken om in hun (ware of vermeende) behoeften te voorzien.

*g. Ervaringen van goedheid en goed-zijn*

In de religieuze tradities nemen de ervaringen van de goedheid van mensen een grote plaats in. De existentieel, die hierbij in het geding is, is het aangewezen-zijn op andere mensen. Dit gaat een stap verder dat het met-anderen-zijn dat we al noemden. Een bijzondere manier waarop men op anderen is aangewezen is de afhankelijkheid van religieuze autoriteiten. In de openbaringsreligies is men op het religieus inzicht van profeten en schrijvers van heilige boeken aangewezen. In hindoeïsme en boeddhisme is men aangewezen op goeroes en meesters. Bij nader toezien ontdekt men dat ook in de Abrahamitische religies het religieus leiderschap een grote rol speelt; het krijgt vorm in de functies die binnen een religieuze gemeenschap worden vervuld.

In het algemeen geeft men aan de ervaring van de goedheid van bepaalde mensen

een religieuze duiding. Het vermogen anderen te helpen, zichzelf te overwinnen, mededogen en naastenliefde worden religieus geduid. Afhankelijk van de verdere religieuze overtuigingen zal men van genade spreken, van leiding van God, of bijvoorbeeld van een verder voortgeschreden zijn op het spirituele pad.

## 2.6. Inzicht

Mensen hebben behoefte aan inzicht in de werkelijkheid om zich in het leven te kunnen oriënteren. Ook dit is kennelijk een existentieel. Religieus inzicht hangt, zoals we in het vorige hoofdstuk zagen, nauw samen met de religieuze beleving. Inzake het verwerven van religieus inzicht stuit men op eenzelfde ambiguïteit als bij de kracht om dingen te verdragen. Enerzijds moeten mensen er moeite voor doen om inzicht te verwerven. Men moet barrières overwinnen die de mens beletten om tot het ware inzicht te komen. Anderzijds erkent men — met name in de openbaringsreligies — dat het inzicht een gave is. In sommige boeddhistische stromingen spreekt men van plotselinge verlichting en van genade waardoor men inzicht ontvangt. Het werkelijke religieuze inzicht, de *religio vera*, geldt als religieuze beleving.

## 2.7. De ervaring van het kwaad en van het lijden

Aangezien ellende, lijden en kwaad tot de normale ervaring van de wereld behoren, is het voor elke religieuze stroming een opgave om het bestaan van lijden en kwaad te ‘verklaren’ en een weg te wijzen om het te verwerken als men het moet ondergaan. De bestudeerde religieuze tradities komen tot uiteenlopende visies op de ellende. Binnen de Abrahamitische religies beschouwt men de narigheid soms als door God gewild en door Hem op het pad van mensen gebracht ter beproeving en lering of als straf. Binnen deze tradities zeggen anderen dat de band tussen God en het kwaad onduidelijk is of dat God het kwaad niet wil. Deze laatste visie klinkt vaak in het moderne jodendom en christendom. Vaak klinkt ook protest tegen het kwaad. In het boeddhisme is de ervaring van het lijden erg belangrijk voor de inwijding van mensen in de boeddhistische leer. De wereld wordt als *doekkha* en *anitya* geschetst, vol verdriet en voorbijgaand van aard. Sommige monniktradities helpen hun novieten zich deze visie op de wereld eigen te maken door concentratie op minder prettige kanten van het bestaan. De ervaring van het lijden, die voor de Boeddha aanleiding was het ‘gewone’ leven de rug toe te keren, is volgens het inzicht van meer gevorderden op het religieuze pad een beginners-waarheid, die mensen motiveert om de ‘gewone’ visie op het leven te verlaten en zich te oefenen in de realisering van *sjunyata*. In het hindoeïsme worstelt men met het probleem van het kwaad. Daarnaast is het besef van de goedheid van het transcendente er de oorzaak van dat Brahman en de ellende niet rechtstreeks met elkaar worden verbonden.

Ook inzake de ervaring van ellende en kwaad bepalen alle tradities dus hun houding. Vele stromingen hebben gemeenschappelijk dat zij zich afkeren van de idee dat het kwaad van transcendente herkomst is. Andere stromingen, vooral in de islam en bepaalde christelijke groeperingen, leggen een nauw verband tussen God en alle dingen, dus ook het kwaad. De thematiek van lijden en kwaad speelt in alle religies. Aan de hand van de leer of door het vertellen van bepaalde klassieke verhalen probeert men mensen te helpen hun ervaringen te verwerken.



## 2.8. *Basiservaringen en existentialen*

Fundamentele menselijke ervaringen corresponderen op fundamentele kenmerken van het mens-zijn. Wij hebben zulke fundamentele kenmerken, *existentialen*, opgesomd en soms aan voorbeelden laten zien hoe de daarmee correlate ervaringen een rol spelen in de grote religieuze tradities. Een hele rij existentialen passeerde de revue: het streven naar geluk, het blootstaan aan de verleiding om de eigen bestemming en plicht te verraden, het verlangen naar vrede, vrijheid en recht, de noodzaak om in het levensonderhoud te voorzien, de gevoeligheid voor schoonheid, verwondering om de natuur en over het goede, de ervaring van zin, het ondergaan van lijden, de aanwezigheid van het kwade, het aangewezen zijn op warmte en bijstand van anderen, het zoeken naar inzicht en oriëntatie in het leven. Op al deze punten doen mensen ervaringen op. Religieuze tradities vinden hun ervaringsbasis in deze stand van zaken. Zij interpreteren ervaringen; zij waarderen de diverse aspecten van het menselijk bestaan. Sommige ervaringen wijzen zij als impressief aan, andere als misleidend.

*Basiservaringen* zijn correlaat met de existentialen. Het zijn ervaringen waarin de mogelijkheid van diepe, existentiële ervaringen, die in de existentieel is besloten, actueel wordt. Soms spreekt men over dergelijke ervaringen als *grenservaringen*. Daarmee drukt men uit dat deze ervaringen over de grenzen van het 'gewone' menselijke bestaan heenwijzen in de richting van het transcendente. Bovendien duidt de term *grenservaringen* erop dat dergelijke ervaringen moeilijker te omschrijven zijn; men raakt aan de grenzen van wat zegbaar is.<sup>12</sup> Omdat men zo aan de kern van het bestaan raakt, spreken wij van *basiservaringen*.

Men doet de basiservaringen op aan *concrete ervaringen*. Zij vormen daarvan als het ware de diepte-dimensie. Om daarvan een voorbeeld te geven, men bereikt een bergkam en ziet plotseling de ruige, besneeuwde toppen aan de overzijde. Men ervaart niet maar de schoonheid van die bergen, maar de schoonheid van de natuur en de eigen kleinheid. Aan de welwillendheid van iemand ervaart men goedheid. Aan een geste ervaart men vriendschap, maar ook het aangewezen-zijn op de ander. Aan concreet falen ervaart men schuld. Vruchteloos ergens aan werken leidt tot de vraag naar de zin der dingen. Zo liggen de basiservaringen in de concrete ervaringen besloten. In het concrete spreekt het diepere, eigenlijke, zo men wil: omvattende en beslissende. Daarom zijn basiservaringen impressief. Omdat zij impressief zijn, vergen zij duiding. Religieuze tradities geven een dergelijke duiding. Daarover spreken wij in de volgende paragraaf.

## § 3. Religieuze levensbeschouwingen als configuraties van basisinzichten

### 3.1. *Religie en basiservaringen*

Levensbeschouwelijke tradities bieden duidingen aan; zij helpen mensen om de impressieve ervaringen op de een of andere manier te beleven. Zij streven naar de *juiste* interpretatie van de basiservaringen. Er is er geen ongeïnterpreteerde ervaring; er is de antropologische noodzaak om indrukwekkende ervaringen die de basis van het bestaan raken, te duiden. Maar omdat het om basiservaringen gaat, stellen

mensen zich de waarheidsvraag: hoe kan men deze ervaringen naar hun werkelijke betekenis duiden? Indien wij levensbeschouwingen definiëren als duidingen van basiservaringen, dan vloeit daaruit voort dat ieder mens, die bewust met dergelijke basiservaringen wordt geconfronteerd, noodzakelijkerwijs een levensbeschouwing heeft, hetzij expliciet, hetzij impliciet. Levensbeschouwelijke tradities zijn ontstaan uit de duidingen van vroegere generaties. Zoals Wilfred Smith schrijft: ze zijn de neerslag van een cumulatief proces van interpretatie van ervaring. Kuitert spreekt, zoals we zagen, van zoekontwerp. Er is inderdaad een element van duiding, een ontwerp, in het spel. Het is een duiding van impressieve ervaringen, die de mens wezenlijk raken, omdat zij correlaat zijn met existentialen.

Religieuze tradities duiden basiservaringen in het licht van een beslissende werkelijkheid, die anders is dan de voorhanden, empirische wereld. Zij menen dat men in de basiservaringen met het transcendente in aanraking komt. In de ervaring kondigt zich het transcendente aan als hetgeen waarom het in het bestaan eigenlijk gaat, hetgeen zin, vrede en rust verschaft, en aldus beantwoordt aan de aanleg en het diepste streven van mensen. De ervaring van het transcendente impliceert dat het 'gewone' leven in een ander licht komt te staan en dat vele elementen daaruit als misleidend en verkeerd worden gezien.

Het transcendente wordt door de diverse religieuze tradities uiteenlopend geduid. De reden daarvan is dat men fundamenteel wordt aangesproken door andere concrete ervaringen. De ervaring van vrijheid van knellende banden wordt bijvoorbeeld in de bijbelse verhalen over de uittocht uit Egypte met de bevrijding uit de slavernij en de belofte van een vredig en rechtvaardig bestaan verbonden. In het boeddhisme wordt de fundamentele ervaring van vrij-zijn opgedaan aan het loslaten van egocentrische verlangens en behoeften. De concrete ervaring wordt als impressief ervaren omdat de concrete gebeurtenis aansluit bij de existentieel van het verlangen naar vrijheid en rust. De existentieel is enerzijds het 'aanknopingspunt' voor de impressieve ervaring, maar wordt anderzijds zelf door de concrete ervaring geduid. Gewoonlijk is de duiding van de concrete ervaring — met daarin op de achtergrond de basiservaring — bepaald door de religieuze tradities, waarin men staat. Het geheel van het interpretatieschema van religieuze tradities staat echter niet helemaal vast. Daarom kunnen mensen (tot op zekere hoogte) tot een andere duiding komen dan vroegere generaties. In die zin kan men in religieuze tradities van een *duidingsgeschiedenis* van fundamentele ervaringen spreken. Voorzover mensen tot een persoonlijk verstaan van hun traditie komen en tot een persoonlijke interpretatie van basiservaringen, kan men inderdaad — met Smith — zeggen dat principieel gesproken elke religie elke morgen nieuw is. Binnen religieuze tradities zijn bepaalde duidingen klassiek geworden. Men kan in verband daarmee van de *werkingsgeschiedenis* van de klassieke duidingen spreken — om nu een term aan Gadamer te ontleen; klassieke duidingen stempelen de ervaring van vele generaties.<sup>13</sup>

### 3.2. De eenheid van religieuze levensbeschouwingen

Bij de visie op religieuze levensbeschouwingen als *multi-centered belief-systems* rijst de vraag, waarin de eenheid van een religieuze traditie bestaat. Indien men ervan uitgaat dat een traditie één centrum heeft of aan één 'objekt' zinbepalend primaat

toekent, is de vraag naar de eenheid van een religieuze levensbeschouwing op het eerste gezicht niet zo moeilijk te beantwoorden. Men verankert de eenheid van een religieuze levensbeschouwing dan in het zingevend primaat. De zaak ligt gecompliceerder. Dat bleek o.a. toen wij citeerden hoe Brümmer beschrijft aan welke vier zaken christenen denken bij de uitdrukking 'werken van God': God als Schepper; God als oorsprong van orde en regelmaat in de wereld; de openbaring in de geschiedenis; Gods vernieuwende genade in het heden.<sup>14</sup> We gaven al als commentaar dat een moslim het net zo kan zeggen; menig hindoe kan het eveneens beamen. Daarom, zo komt mij voor, is er niet alles mee gezegd als men God het zinbepalend primaat van *een* religie noemt. Smith zou zeggen dat God dat in *alle* religie is. Religie is op het transcendente gericht; de ervaring van het transcendente is echter bemiddeld door andere ervaringen, waardoorheen men het transcendente meent te ervaren. De eenheid van een religieuze wereldbeschouwing is dat alle bemiddelende ervaringen op het (ene) transcendente worden betrokken. De eenheid van een religieuze wereldbeschouwing is dus (in zekere zin) transcendent. Men ervaart deze eenheid meer als ideaal dan als een zichtbare en te begrijpen werkelijkheid. Men beschouwt het in tradities met een ontwikkelde leer als opdracht voor de geloofsdoordenking om de eenheid systematisch uiteen te zetten. Dat echter is nog niemand gelukt. De reden daarvoor is dat de eenheid niet in een uitgewerkte theorie schuilt, maar in de gezamenlijke betrokkenheid van mensen in hun ervaren en beleven op het transcendente. Deze betrokkenheid echter is bemiddeld door ervaringen. Aan de kant van de gelovige zijn de besproken basiservaringen fundamenteel. De duiding van de basiservaringen en de aard van hun configuratie tot een overtuiging wordt door de traditie bewerkstelligd. De traditie levert een beleving en duiding van ervaringen over, die in de geschiedenis is ontstaan, vaak onder invloed van de stichters van godsdiensten. Verhalen over de Boeddha en een uiteenzetting van de *dharma* helpen de gelovige om haar of zijn ervaring te structureren. Zo zijn de centrale inzichten of zinskernen van de traditie ontstaan. De eenheid van een traditie ligt in de (gestipuleerde) verwijzing van alle religieuze ervaringen en basisinzichten naar 'het' transcendente. Juist deze verwijzing naar het transcendente stempelt een bepaalde concrete ervaring als religieus. Religieuze tradities kan men zien als configuraties van basisinzichten: men verbindt basisinzichten en concrete ervaringen, van welke aard ook, tot een min of meer expliciete levensbeschouwing. In het volgende hoofdstuk gaan we nader in op de plaats van de leerstelligheid en geven we een nadere omschrijving van het waarheidsbegrip in verband met de religieuze leer.

## X. Waarheid en leer

### § 1. Basisinzichten en de leer: samenvatting en probleemstelling

In dit hoofdstuk gaan we nader in op de aard van de waarheid en de plaats van de leer. Eerst vatten we de zojuist ontwikkelde visie op religie samen (§ 1). In § 2 proberen we onder verwijzing naar deel II vast te stellen welke waarde men in de diverse tradities aan de leer toekent. Ook vatten we samen op welke wijze men dacht de religieuze waarheid te kunnen toetsen. In § 3 trekken we conclusies over de *incongruentie van religies inzake de plaats die de leer inneemt*. Tenslotte gaan we na in hoeverre men door de religies heen inzake de leer van één religieus waarheidsbegrip kan spreken (§ 4).

Eerst vatten we nu de visie die in het vorige hoofdstuk is ontwikkeld samen. Wij hebben vijf elementen onderscheiden:

- 1) existentialen,
- 2) basiservaringen,
- 3) basisinzichten,
- 4) de traditie,
- 5) leerstukken (in een ‘*multi-centered belief-system*’).

We lichten ze toe.

#### 1.1. *existentialen*

De existentialen zijn vaste, algemene kenmerken van het menselijk bestaan. Men zou van *religieuze existentialen* kunnen spreken om uit te drukken dat het om elementen uit het bestaan gaat, die religieus geduid (kunnen) worden. Vaste elementen van het bestaan zijn ook dat mensen voedsel en drinken behoeven, slaap en beweging, enz. Zulke elementen spelen wel een rol, maar slechts in verbinding met de religieuze beleving. *Religieus* is een existentieel, indien een belevenis, die verbonden is met deze existentieel, naar het transcendente verwijst. De (‘normale’) ervaring wordt dan religieus geduid: de afhankelijkheid van voedsel wordt religieus beleefd als afhankelijkheid van de hogere macht; het ontvangen van voedsel brengt tot dankbaarheid jegens de goden; het ondergaan van onrecht als in strijd met Gods bedoelingen, enz. De existentialen zijn in het vorige hoofdstuk beschreven. Concrete situaties in het leven kunnen als *impressief* worden ervaren krachtens de verbondenheid ervan met de religieuze existentialen.

Van existentialen geldt wat Kant van de ‘Dinge an sich’ schreef en Gadamer van de ‘Welt’ waarover mensen spreken: zij worden niet ongeïnterpreteerd ervaren. Ieder mens interpreteert de ervaring binnen het verband van een levensbeschouwing — hoe onuitgesproken, impliciet en onsamenhangend iemands levensbeschouwing ook moge zijn. Indien bepaalde concrete ervaringen impressief zijn, ‘actualiseert’ men een religieuze existentieel. In verband daarmee spraken wij van basiservaringen.

### 1.2. *basiservaringen*

Basiservaringen liggen ten grondslag aan religieuze tradities en persoonlijke geloofsbeleving. Slechts indien mensen situaties als impressief, als verbonden met het transcendente, ervaren, hebben zij geloof. Men heeft wel gezegd dat sommige mensen geloof hebben zonder dat zij zich dat bewust zijn. Misschien is het mogelijk dat iemand zonder een door traditie aangereikt expliciet interpretatieschema impressieve ervaringen kent. Dan is iemand zelf — hoe dan ook — tot een duiding van impressieve ervaringen gekomen. Meestal wordt het interpretatieschema voor de duiding van basiservaringen aangereikt door een religieuze traditie. De traditie spreekt mensen aan op de existentiële kenmerken van hun bestaan, die in bepaalde situaties worden geaktualiseerd en geïnterpreteerd in impressieve ervaringen.

### 1.3. *basisinzichten*

Basisinzichten zijn die religieuze inzichten die fundamenteel zijn voor een traditie. De basisinzichten van een traditie reiken de mens de interpretaties van basiservaringen aan. Men denke bijvoorbeeld aan het inzicht dat de wereld *doekkha* is of dat de wereld *zinvol, bedoeld en geschapen* is; dat geluk en bevrijding van de mens ten diepste niet door het 'ik' van de mens wordt gemaakt: *non-ego* of *genade*; dat *liefde, mededogen* of *rechtvaardigheid* van beslissende betekenis zijn.

Basisinzichten zijn verweven met de traditie en met de *beliefs* van tradities. Basisinzichten zijn echter fundamenteeler dan de leer, en ook dan de leerstellige doordenking van de basisinzichten. Met de basiservaringen en de basisinzichten tesamen bevindt men zich op het vlak van de *religio vera*, zoals we die in VIII.5 hebben beschreven. De *initiële leer* is vooral gericht op de *traditio* van de basisinzichten. Mensen die niet getraind zijn in de geloofsdoodenking kunnen een helder besef hebben van deze basisinzichten. Het gaat hier niet om wat in de protestants christelijke theologie wel een 'historisch geloof' werd genoemd of om een weten over, maar om *geleefd* geloof.

### 1.4. *traditie*

Tradities reiken interpretatieschema's voor basiservaringen aan. Zij doen dit door riten, vieringen en godsdienst oefeningen, door het vertellen van verhalen, lezen en uitleggen van heilige boeken en door onderricht. Tot het basisonderricht behoort de *initiële leer*. De heilige boeken zijn in enkele religies het belangrijkste onderdeel van de traditie, waaraan de traditie de eigen identiteit ontleent. De geschriften staan echter nooit op zichzelf. Gepointeerd gezegd: geen mens leest de letter van de bijbel of de Koran. Men leest steeds de geïnterpreteerde heilige schrift. De levende traditie reikt het interpretatieschema voor de heilige boeken aan. De traditie is de hermeneuse van de heilige boeken, zoals ze zelf de 'Wirkungsgeschichte' van de heilige boeken is. Basisinzichten zijn centraal in de hermeneuse. Een traditie heeft meer mogelijkheden voor de hermeneuse. Binnen het boeddhisme ligt het accent bijvoorbeeld soms op het overwinnen van de gehechtheid, soms lag en ligt het op het overwinnen van de onwetendheid, zodat aan het *onderscheidend inzicht* verlossingskracht wordt toegekend. Binnen de islam kan men veel waarde toekennen aan de gehoorzaamheid, aan het geloof in de profeet, maar ook aan de innerlijke beleving

van de nabijheid van God. De diverse stromingen binnen religieuze tradities leggen bepaalde accenten, koesteren bepaalde impressieve ervaringen, en komen zo tot een eigen opvatting van hun religieuze traditie. Deze opvatting omvat inzicht, maar ook beleving en vrijwel steeds een bepaalde manier van handelen. De gemeenschap van de gelovigen draagt de traditie en voert deze verder in nieuwe omstandigheden. Eén aspect van de traditie is de geloofsdoordenking. Daarmee komen we aan de *beliefs*.

### 1.5. *beliefs*

Elke religieuze traditie kent *beliefs* en geloofsdoordenking. Men stelt voor een groot deel dezelfde vragen: in welk grote verband staat het leven?, waar komt de ellende vandaan?, waarop moet een mens zich oriënteren? Vanuit de traditie, waarin bepaalde inzichten fundamenteel zijn (de basisinzichten), probeert men het verband in de levensbeschouwing te doorzien en poogt men een antwoord te formuleren op de levensvragen van mensen. De leer komt voort uit beide factoren, zowel de innerlijke noodzaak van een religieuze traditie om de wereld als eenheid van zin te beleven, als de noodzaak antwoord te geven op de levensvragen. De eenheid van een religieuze levensbeschouwing ligt in de gerichtheid van de traditie als geheel op het transcendente. Deze eenheid wil men beleven en begrijpen. Sommige stromingen leggen meer nadruk op het beleven, andere meer op het begrijpen, maar het streven naar inzicht in en beleving van de werkelijkheid als eenheid in verband met het transcendente treft men overal.

De leer bestaat, zo schreven we in IX.3, uit configuraties van basisinzichten. Alle religieuze tradities moeten een interpretatie geven van de existentiale kenmerken van het menselijk bestaan, en met het oog daarop, van de wereld. Zij geven daarvan uiteenlopende interpretaties. Binnen de tradities zijn er verschillende stromingen, die tot uiteenlopende configuraties van basisinzichten komen. Om kort enkele voorbeelden te geven: binnen de christelijke traditie legt de oosters orthodoxe kerk de nadruk op de ervaring van verlossing; traditioneel lag de nadruk in de westerse kerk meer op de verzoening; de rooms katholieke traditie heeft eeuwenlang nadruk gelegd op de heilsverwerving door goede werken en op de beleving van het heilige in de kerk, in de ambten en de mis; aan protestantse zijde lag het accent meer op het ‘alleen door genade’ en het persoonlijk voor Gods aangezicht leven. Wat in de ene stroming wordt geloofd, wordt in de andere niet altijd ontkend. Het primaire fenomeen is dat men andere accenten legt en zo tot een andere configuratie van leerstukken komt, en ten dele tot een andere vorm van religieuze beleving. Dwars door de religies heen zijn er groeperingen die het accent meer leggen op het juiste handelen, op de juiste innerlijke beleving of op het bereiken van het ware inzicht. In de leer vindt men deze accenten terug. Omdat een traditie niet op één grondovertuiging en één impressivum teruggaat, maar op meer basiservaringen en -inzichten, zijn er meer configuraties mogelijk. Omdat de leer — als configuratie — niet vastligt, kan de leer ontwikkelingen doormaken die tot andere configuraties leiden. Hierbij kan men denken aan wat Thomas Kuhn schreef over paradigma-verschuivingen; men zou van ‘religious revolutions’ kunnen spreken.

Het bovenstaande geldt in het algemeen. Men moet er echter mee rekenen dat de leer niet in alle religies dezelfde plaats inneemt. Ook de plaats van de leerstelligheid

hangt samen met de basisinzichten. Indien men, zoals een aantal stromingen, meent dat de diepste waarheid op geen enkele wijze adequaat kan worden verwoord, en dat het onzegbare ware inzicht wordt ontvangen wanneer men zich daar moreel en meditatief op voorbereidt, dan heeft de leerstelligheid een andere plaats dan wanneer men meent, dat onderscheidend inzicht reeds als analytische kennis heilbrengend is. Daarom is de plaats van de geloofsdoordenking niet steeds dezelfde, maar zijn er wat dat betreft grote verschillen. Tegen het belang van de initiële leer en de welbegrepen leer wordt verschillend aangekeken. Juist deze verschillen zijn belangrijk voor de dialoog tussen aanhangers van verschillende religieuze tradities, zo goed als voor de vergelijkende godsdienstwijsbegeerte. Daarom gaan we er in de volgende paragraaf dieper op in.

## § 2. De plaats van de leer volgens de tradities

Wat de plaats van de leer in de diverse tradities betreft, moet men verdisconteren dat elke religie vele stromingen kent. Net zoals over de inhoud van de leer bestaan er ook verschillen inzake de waarde die aan leerstelligheid en geloofsdoordenking wordt toegekend. Men kan echter toch op enkele zaken wijzen. Om herhaling te voorkomen besteden we in deze samenvatting ook aandacht aan de kwestie van de criteria, waaraan men religieuze waarheid meent te kunnen toetsen; daarmee voorkomen we herhaling in het volgende hoofdstuk.

a) Voor het hindoeïsme is de eenheid van alle dingen in het Goddelijke centraal. Het transcendente is geen andere werkelijkheid, zoals in de semitische religies, maar is immanent. Met betrekking tot de vraagstelling van dit hoofdstuk is ook van belang dat het A1 tegenstellingen omvat. Sjiva is niet alleen de schepper, maar ook de vernietiger. Uit de verzoening van tegenstellingen in het A1 en de immanentie vloeien enkele belangrijke gezichtspunten voort. Ten eerste, de eenheid is buiten het bereik van het verstand. Men kan deze eenheid niet denken, want denken werkt via onderscheidingen. Vandaar de uitdrukking: *neti, neti*. Er zijn meer wegen en beschouwingen, die elkaar niet uitsluiten, zo zegt men vaak. Voor de neo-hindoeïstische benadering is deze gedachte zeer centraal. Ten tweede, aan het slot van hoofdstuk III hebben we gezien dat er wel degelijk meningsverschillen bestaan tussen hindoe denkers en stromingen. We gaven weer hoe Hacker de hindoe benadering als *inclusief* kenmerkt. Daarmee verbonden we dat de aard van de leer en de aard van meningsverschillen *anders* is dan bijvoorbeeld bij de meer scholastieke tradities uit het Europese christendom. Ten derde, omdat de laatste religieuze waarheid niet leerstellig is, is de filosofie vaak sterk met het leven verbonden; de religieuze waarheid is niet zozeer de geformuleerde dan wel de beleefde of ook de te realiseren waarheid. Ten vierde, omdat de band met het Goddelijke in de *atman* ligt, is kennis van de buitenwereld van minder gewicht dan de concentratie op het zelf in relatie tot het Brahman.

Deze centrale inzichten — dat het Goddelijke alle dingen omvat, doet voortkomen en verdwijnen; dat het de pluraliteit overstijgt en niet discursief toegankelijk is; en dat de ware werkelijkheid (*sat-chit-ananda*) niet zozeer gekend moet worden, danwel in

zelf-verwerkelijking gerealiseerd — zijn bepalend voor plaats en aard van de leer in grote delen van de hindoe traditie. De leer heeft een tweeledige functie: hij beschrijft de werkelijkheid zoals die ten diepste is, en bedoelt de aandacht van de mens op de Goddelijke werkelijkheid te richten. Zoals het vereren van een of meer goden een weg is tot verinnerlijking en beleving van de religie, zo is ook het kennis nemen van de leer meer een weg tot het bereiken van inzicht en geluk dan het vaststellen van 'de' waarheid. In de hindoe traditie komt men alle vijf de gebruiken van 'waarheid', die wij in hoofdstuk VIII hebben onderscheiden, tegen.

Wij komen nu terug op de criteria voor geldige kennis. Het hindoeïsme erkent — als alle openbaringsreligies — het getuigenis van anderen als geldig kenmiddel (III.3.2.a). Volgens Satprakashananda is *Sabda-pramana* ('verbal testimony') aan bepaalde eisen gebonden, die erop neerkomen dat een uitspraak duidelijk en innerlijk consistent moet zijn. Voorts moet het getuigenis extern consistent zijn; het mag niet in tegenspraak zijn met andere geldige kennis. Satprakashananda beschouwt, zoals we zagen, het principium non-contradictionis als cruciaal voor de Vedanta. We zagen echter ook dat de religieuze waarheid volgens Satprakashananda op een ander vlak ligt dan empirische kennis, waardoor de vraag naar consistentie van religieuze en empirische kennis eigenlijk niet speelt. Men erkent vergelijking als geldige kenweg; daarmee wordt de deur geopend voor gekwalificeerd, religieus gebruik van taal. De uitdrukking van de waarheid is pluraal, want de waarheid is omvattend.

b) Binnen het boeddhisme is de *dharma* dienstbaar aan de verlossing. Weliswaar kenden sommige scholen een groot gewicht toe aan het *onderscheidend inzicht*. Vetter schrijft, zoals vermeld, dat hiermee de waarde van het theoretisch inzicht werd benadrukt ten koste van de meditatieve 'middenweg' van de Boeddha.<sup>1</sup> In het algemeen mag men wel stellen dat alle doordenking tenslotte als doel heeft de mens tot een punt te brengen waar de werkelijkheid anders wordt ervaren. In zen ligt de nadruk op meditatie en onthechting, die voorwaarde zijn om de *samadhi* te bereiken. De leer is wezenlijk *initiële leer*. Dit is bepalend voor de plaats van de leer in de boeddhistische traditie. Toch maakt men waarheidsaanspraken: de werkelijkheid, zoals gewoonlijk waargenomen, is *doekkha* en *anitya*; hierin gaat het om basisinzichten van de boeddhistische traditie. De moeilijkheid is dat de waarheid van deze leer vanaf het 'gewone' algemeen-menselijke, inter-subjektieve standpunt niet geheel kan worden ingezien. Om die reden achten vele boeddhisten de waarde van leerstelligheid gering en vergen zij transformatie van de persoon door meditatie. Om dezelfde reden poogt men het gewone denken met spreuken en *koan's* te doorbreken. Om deze reden ook geeft iemand als Nishitani dialektische argumenten, die de gespreksgenoot en lezer naar een ander perspectief op de werkelijkheid willen leiden. Uitdrukkingen als *samsara* is *nirvana* wijzen erop dat het principium non-contradictionis wat de *welbegrepen leer* betreft niet meer geldt. Ik vat dit als volgt op. De criteria, die binnen het 'binnenwereldse' perspectief op het leven gelden, zijn binnen het religieuze perspectief op de werkelijkheid niet zonder meer geldig. Op het vlak van het gewone leven gelden normale regels voor communicatie. In het gewone leven kan men niet zeggen: het Vredespaleis staat in Den Haag én in Tokio; of: het Vredespaleis staat noch in Den Haag, noch in Tokio. Om het diepe religieuze inzicht



te bereiken is echter gekwalificeerde, niet letterlijk beschrijvende taal nodig. De normale criteria voor communicatie van inzicht zoals die gelden in het dagelijks leven en in wetenschappelijke kennis, zijn dan niet zonder meer geldig. Door middel van dialektische redeneringen en perspectiefwisselingen probeert men mensen tot een punt te brengen waar dieper inzicht ontstaat.<sup>2</sup>

c) In de joodse traditie heeft de leer een ondergeschikte plaats, zo zegt men dikwijls. Dit valt te begrijpen, zo zagen we, tegen de achtergrond van de aard van de joodse religie als godsdienst van een verkoren volk met een eigen roeping en taak. Gegeven de nadruk die in verband daarmee op de wet valt, staat men tamelijk vrij tegenover de leer. Desalniettemin is met het aanvaarden van *Tenach* een bepaalde belijdenis van geloofswaarheden gegeven. Men kent *loci* in de leer: de schepping, het verbond, het volk, de opdracht de Tora te vervullen en het uitzicht op de komst van de messias. De leer mag niet uit het leven worden losgemaakt; toch veronderstelt men dat bepaalde standen van zaken waar zijn. Ook hier stuit men op de kwalificaties van religieus gebruik van taal. De *haggada* kende meer vertellingen dan strakke betogen. In zijn geloofsdoordenking legt Maimonides er, ondanks alle argumentatie, nadruk op dat de religieuze kennis gebruik moet maken van *homonyme termen*. Het besef dat de werkelijkheid van God boven het menselijk denken verheven is, doortrekt de joodse traditie. De regels voor geldige kennis, die op het vlak van het dagelijkse leven gelden, gaan in het spreken over God niet meer op. Men benoemt aspecten van de werkelijkheid van God, die men niet in een sluitend theologisch/wijsgerig stelsel kan verenigen.

d) In de christelijke traditie neemt de leer een grotere plaats in. De eerste dogmaontwikkeling vond in de oude kerk plaats, met name in de uitwerking van de leer van de drieëenheid en de tweenaturenleer. Beide leerstukken zijn verbonden met de plaats die aan Christus wordt toegekend als degene die God openbaar maakt, ja, God *is*. De plaats van de Heilige Geest bleef langere tijd omstreden. De aanzet van de ontwikkeling van de christelijke leer, die voerde tot de klassieke oud-kerkelijke formulering van het concilie van Chalcedon (451) ligt voor een belangrijk deel in de plaats die de christelijke kerk aan de persoon en het werk van Christus toekent. Vanaf de middeleeuwen is er van een verdere ontwikkeling van de christelijke leer sprake. Ten dele spreekt daarin de invloed van het Aristotelische denken, dat aan de scholastiek ten grondslag ligt: ware kennis is kennis van de (vier soorten) oorzaken. Stond deze kennis bij Thomas — net als bij de Arabische wijsgeren en bij Maimonides — nog in een ruim verband, in de latere ontwikkeling van de westerse theologie trad een verzelfstandiging van de leer op. Het gaat in het christendom om de toeëigening van het heil; in de meeste stromingen heeft de leer als beschrijving van de werkelijkheid echter een eigen waarde gekregen. Dit hangt samen met het feit dat geloof berust op *beliefs* inzake het statuut van de werkelijkheid: omdat de christelijke levensbeschouwing waar is, kan men ernaar leven en op God vertrouwen — zo verdedigden ook enkele van de in hoofdstuk II besproken godsdienstfilosofen. Ook in het christendom legt men veelal nadruk op de kwalificatie van religieus taalgebruik. Vaak wijst men erop dat de voornaamste dogmatische leeruitspraak van de oude kerk het ‘geheim van

de persoon van Christus' slechts in negatieve termen uitdrukt: de goddelijke en menselijke 'natuur' van Christus zijn 'onvermengd en onveranderd, ongedeeld en ongescheiden'. Men zegt niet 'hoe het zit', maar schermt het diepè inzicht tegen misverstanden af. Juist omdat er voor het menselijke denken een probleem in ligt hoe een eindig mens tegelijk (oneindig) God kan zijn, heeft de christologie de christelijke denkers altijd weer bezig gehouden. Het gaat hierin om een *belief* dat het christendom, vergeleken bij jodendom en islam, als het ware extra heeft. Het komt bij de vragen rond schepping en godsleer. Ook in het christendom is men vrij algemeen van mening dat de geloofswaarheid niet kan voldoen aan de criteria voor menselijke kennis, zoals die in de westerse cultuur gangbaar zijn geworden. Een klassieke oplossing voor het probleem is de onderscheiding van natuurlijke en bovennatuurlijke waarheid. Een andere visie is die van Barth, die de normale menselijke criteria voor geldige kennis niet toepasbaar acht voor de geloofsdoordenking.

e) In het hoofdstuk over de *islam* hebben we gezien dat de leer niet zo'n grote plaats inneemt. De nadruk ligt hier, als in het jodendom, op het leven in geloofsovergave, *islam*. De centrale geloofsinhoud is geconcentreerd in het monotheïsme: er is één God, de schepper en bestuurder van de wereld; God heeft zijn wil geopenbaard aan de profeten, het laatst en meest duidelijk aan Mohammed, aan wie Hij de Koran schonk; ooit zal Hij de daden van de mensen beoordelen. Men claimt de waarheid van deze basisinzichten. God is boven het denken verheven; de toegang tot God ligt in de Koran. De kennis van God (en bijgevolg van de mens en de wereld als schepping) is centraal; het gaat daarbij, opnieuw, om geleefd inzicht, *religio vera*. Deze wordt in de mystieke tradities getranscendeerd in (wat wij in VIII hebben genoemd) de *intellectus verus*, de overstijging van de leer in de ervaring van de buitengewone nabijheid van God of zelfs de eenwording met God (zoals bij Nasr). Voor deze hoogste kennis van God moet men het bereik van de discursieve rede overstijgen.

### § 3. De plaats en inhoud van de leer

Wij trekken nu eerst enkele *conclusies* met betrekking tot de plaats van de leer in de diverse tradities. 1. Elke traditie kent initiële leer en claimt de waarheid van *basisinzichten*. Deze waarheden kunnen elkaar uitsluiten of overlappen. 2. In sommige tradities wordt de initiële leer als waar beschouwd; zij moet worden verdiept, maar is ook zelf waar. In andere tradities is de initiële leer slechts *relatief* waar; hij leidt naar hogere waarheid; vanaf hoger standpunt gezien is de initiële leer onwaar en komt geformuleerd inzicht eenvoudigweg niet in aanmerking als echte waarheid (*intellectus verus*). 3. In sommige tradities ligt de nadruk op de wijze van leven en/of de transformatie van de persoon. Aldus is bijvoorbeeld in het jodendom de leer minder belangrijk dan de *halacha* en is voor de islam de geloofsovergave en -gehoorzaamheid centraal (gegeven de betrekkelijk beknopte dogmatiek). Zo leggen veel stromingen in hindoeïsme en boeddhisme ook de nadruk op meditatie en leefwijze en minder op de doordenking van de leer.

Dat de leer in de diverse tradities niet eenzelfde plaats inneemt en dat men er niet op dezelfde wijze waarde aan toekent, kan men als volgt onder woorden brengen: *er bestaat een incongruentie tussen de religies inzake plaats en waarde van de leer.*

We hebben gezien dat de diverse religieuze tradities alle een duiding geven van de menselijke existentialen. Bepaalde themata keren daarom keer op keer terug: de hoop, de verhouding tot andere mensen, het falen en goedmaken daarvan, de oorzaken van het bestaan, enz. Het gaat opvallend vaak om dezelfde zaken. Zoals de godsdienstfenomenologie laat zien, zijn de overeenkomsten tussen de religies opvallend. Men ziet dit ook in de leer. In de geloofsdoordenkingen binnen de diverse religies komen noodzakelijkerwijs dezelfde *loci* aan de orde. Hierbij moet men bedenken dat het boeddhisme geen godsgeloof kent; indien men voor 'God' schrijft: 'het transcendente', en voor openbaring 'bevrijdend inzicht', dan strekt de parallelle zich ook tot het boeddhisme uit. Enkele *loci* komen overal terug, maar dan wel binnen de eigen *configuratie* van een religie. Daarnaast heeft elke religie eigen *particularia*. Waar het jodendom over de verkiezing en het joodse volk spreekt, daar gaat het in het christendom over Christus en de kerk, in de islam over Mohammed en de islamitische gemeenschap, in het hindoeïsme over de Vedische geschriften en in het boeddhisme over de verlichting van de Boeddha en het boeddhaschap. Maar naast deze *particularia* staan de gemeenschappelijke *loci*. Men komt de gemeenschappelijke punten op het spoor als men er met D.C. Mulder mee rekent dat religies antwoord geven op dezelfde vragen.<sup>3</sup> Men kan deze vragen als volgt formuleren:

- a) Wat is de aard van het *transcendente*?
- b) Welke oorzaken of bedoelingen liggen er aan de *wereld* ten grondslag en welke wetmatigheid regeert de wereld?
- c) Wie is de *mens*: bestemming, ontsporing, vrijheid, verantwoording, enz.?
- d) *Wat geeft het leven zin?*, in welke relatie staat de mens tot het transcendente?, 'hoe vind ik heil'?
- e) Hoe kan men *handelen* in overeenstemming met de aard van de werkelijkheid?, en eventueel: hoe kan men (de wil van) het transcendente leren kennen?
- f) Wat is de *toekomst* van mens en wereld?

Antwoorden op deze zes vragen vindt men terug in de initiële leer van de religies. In feite gaat het in deze zes vragen die door de levensbeschouwelijke tradities op een of andere wijze moeten worden beantwoord, om de klassieke onderdelen van de wijsbegeerte: a) metafysica en godsleer, b) ontologie en kosmologie, c) antropologie (inclusief leer van de vervreemding), d) godsdienstwijsbegeerte, e) ethiek (en sociale filosofie), en f) utopie/eschatologie. Het verschil met de wijsbegeerte, zoals die zich in de 'westerse cultuur' heeft ontwikkeld, ligt vooral in de vraag naar het heil onder d). In de volksreligie staat deze vraag centraal; in de geloofsdoordenking spelen de andere vragen eveneens een grote rol. Niet alleen religieuze levensbeschouwingen moeten op deze vragen antwoord geven. Ook in niet-religieuze levensbeschouwingen gaat men op deze vragen in. In het marxisme, bijvoorbeeld, worden antwoorden gegeven op de vraag naar de wetmatigheid die aan de wereld ten grondslag ligt en wat kenmerkend is voor de mens; er is een heilsleer en een 'zondeleer'; een (sociale) ethiek; er worden uitspraken gedaan over een betere

toekomst. Men gaat in op de vraag naar het transcendente. Godsgeloof wordt afgewezen — zoals in boeddhistische stromingen —, maar neo-marxisten als Bloch en Adorno ruimen, ieder op eigen wijze, een plaats in voor transcendentie.<sup>4</sup> Elke levensbeschouwing moet op deze vragen ingaan. Elke levensbeschouwing heeft, als *multi-centered belief-system*, eigen 'zwaartepunten': bepaalde fundamentele ervaringen en basisinzichten fungeren als 'hermeneutische sleutels' voor het verwerven van inzicht in het geheel der ervaring. Ter adstruktie een voorbeeld. Gegeven de islamitische geloofsbeleving en godsleer, zal in de islam de vraag naar het transcendente het belangrijkste worden geacht. In veel boeddhistische stromingen zal men bij de antropologie inzetten. Het marxisme vindt een zwaartepunt in de vragen rond de (economische) wetmatigheden in de wereld, die het mens-zijn diepgaand bepalen. Het hangt, met andere woorden, van de *configuratie* van de basisinzichten van een traditie af, welke vragen een levensbeschouwelijke traditie het belangrijkste acht. Omdat levensbeschouwelijke tradities constant in beweging zijn, behoeven niet steeds dezelfde basisinzichten voorop te staan.

Dat steeds dezelfde vragen aan de orde zijn valt te verklaren vanuit de basis van levensbeschouwing in existentiële ervaringen. De ervaringen van eindigheid en beperktheid, van slagen en falen, de beleving van geluk, vrede, wel-vaart en van wat goed is, het ondergaan van het kwaad, onrecht en lijden, de verwondering over schoonheid en het doorbreken van inzicht, roepen de genoemde vragen op.

Ook in de beantwoording van deze vragen binnen de besproken religieuze tradities kan men enkele overeenkomsten aanwijzen. In de geloofsdoordenking stuit men namelijk vrijwel overal op bepaalde gevoelsmatige en intellectuele problemen die men niet geheel kan oplossen, zoals de volgende kwesties: 1. de ongeschiktheid van de taal om over het transcendente te spreken en daarnaast de noodzaak er toch iets over te zeggen of minstens de aandacht erop te richten; 2. de verhouding van transcendentie en immanentie; 3. onduidelijkheden in de beantwoording van de vraag naar het ontstaan van de wereld ('dependent origination', besluit Gods, *lila*); 4. de verhouding tussen menselijke vrijheid en determinisme; 5. de oorsprong van het kwaad; 6. de verhouding tussen enerzijds de noodzaak van menselijke inspanning om het goede te realiseren, en anderzijds het gevoel dat inzicht en heil niet 'gemaakt' maar ontvangen worden. Zo zijn er een groot aantal kwesties die — indien men doordenking toestaat — overal doordacht, maar nergens geheel opgelost worden.

Juist deze terugkerende problemen in de geloofsdoordenking zijn de basis van onze stelling dat 'belief-systems' teruggaan op fundamentele inzichten, die door de tradities tot een ('multi-centered') levensbeschouwing worden verbonden; de geloofsdoordenking poogt de diverse basisinzichten met elkaar te verbinden. De noodzaak van geloofsdoordenking is gegeven met de vraag naar de samenhang van de basisinzichten binnen het geheel van de visie op de werkelijkheid. Daarbij speelt de intuïtie dat diverse fundamentele ervaringen onverenigbaar zijn een grote rol. Stromingen die het denken willen overstijgen in de beleving van het Al of van de eenheid met God, onderstrepen de moeilijkheid om via doordenking tot een coherente visie te komen, waarin de tegenstrijdige ervaringen inzichtelijk met elkaar zijn verbonden.

De grote verschillen tussen de tradities kan men (ten dele) hieruit begrijpen, dat verschillende basisinzichten de hermeneutische sleutel zijn geworden voor de visie op de aard van de werkelijkheid. In de islam staan de grootheid van God en zijn erbarmen voorop; in het christendom de ervaring van de goedheid van God, die men op unieke wijze in en via Christus meent te hebben ervaren. In het boeddhisme heeft men een bepaalde interpretatie van de ervaring van het lijden en men levert inzicht over hoe het lijden overwonnen en verlichting gevonden kan worden. Op grond van bijzondere ervaringen van bijzondere mensen worden de basiservaringen geïnterpreteerd; de basisinzichten zijn binnen een religieuze levensbeschouwing de sleutel tot het verstaan van de werkelijkheid. Door nieuwe ervaringen kan de configuratie van basisinzichten van een traditie, hetzij via een langzaam veranderingsproces, hetzij op revolutionaire wijze, worden bijgesteld. Tot zover deze nadere beschouwing over de aard en plaats van de leer in de diverse tradities.

#### § 4. De waarheid van de leer

In hoofdstuk VIII hebben we vijf wijzen van spreken over waarheid en religie onderscheiden. Wij gaven een model; niet alle religieuze stromingen kennen alle vijf wijzen van spreken. Toch geeft het model een stramien aan dat men in veel stromingen kan vinden. Het geldt echter niet strak voor alle tradities. Vooral de *incongruentie* inzake de leer is daar de oorzaak van. Ondanks alle verschil gaat het in alle tradities om waar inzicht in de werkelijkheid. In onze weergave van de literatuur hebben we gezien dat er discussie is over de vraag of er een specifiek religieus waarheidsbegrip is. Men kan deze vraag in tweeën splitsen: 1) Is het 'religieuze waarheidsbegrip' duidelijk onderscheiden van een algemeen kentheoretisch waarheidsbegrip? 2) Is er één 'religieus waarheidsbegrip' (voor alle religies) of is er per religie een (eigen) waarheidsbegrip (met eigen criteria)? Wij gaan nu op deze vragen in.

In I.2.2 hebben we een aantal elementen in het waarheidsbegrip onderscheiden. We gingen daarbij uit van een persoon A (of eventueel een gemeenschap) die iets over de aard van de dingen zegt tegen een persoon B die het inzicht van A (nog) niet kent. We gaan nu na of dezelfde elementen bij communicatie van religieus inzicht aanwezig zijn. We denken hierbij primair aan de initiële leer van de tradities. a) Er speelde, ten eerste, het engagement van A: A bevestigt 'p'. In religie speelt het engagement eveneens. Er wordt vele malen op gewezen dat de gelovige een *commitment* heeft ten aanzien van de realiteit zoals hij die kent of althans meent te kennen. b) Indien A iets meedeelt, is impliciet dat A *gezag* heeft om over de zaak (x) te spreken. Ten aanzien van religieuze waarheid geldt eveneens dat iemand zelf op grond van eigen ervaringen en (enige) doordenking in de positie moet zijn om een ander van zijn *beliefs* op de hoogte te stellen. c) In het algemeen veronderstelt communicatie van inzicht een *persoonlijke kennis* van de spreker betreffende de zaak waarover het gaat. Wij hebben gesproken over de ervaringen waarop religieus inzicht teruggaat. d) De communicatie veronderstelt, vervolgens, een *voorlopige kennis* die de hoorder, B, van de zaak heeft. In religie ligt de verstaansmogelijkheid

in de aansluiting van de religieuze ervaring bij de menselijke existentialen. In verband met grenservaringen stelt ieder mens zich bepaalde vragen over de aard van mens en wereld of kan men zich deze vragen althans stellen. e) Overdracht van kennis vindt in een *communicatie-situatie* plaats. Religies hebben hun eigen communicatie-middelen ontwikkeld om religieus inzicht over te dragen en religieuze beleving te bevorderen. f) Communicatie veronderstelt gemeenschappelijke *taalconventies*. Men moet hier over religie twee dingen zeggen. Eerst, dat religies de taal omsmeden. Ze gebruiken vaak gewone woorden, maar kwalificeren de betekenis ervan ten einde naar het transcendente te wijzen. Men spreekt van analogie, metafoerie en zelfs homonymie. Maar, ten tweede, de initiële leer probeert het religieuze inzicht te communiceren in aansluiting bij het 'normale' taalgebruik. Overigens moet men hierbij opmerken dat men ook op het gebied dat als voorbeeldig voor geldige kennis wordt beschouwd, de natuurwetenschap, in modellen en metaforen spreekt. g) Communicatie veronderstelt een ruimere context waarin de uiteenzetting waarde heeft. In verband daarmee spraken wij over een 'frame-of-reference'. Een religieuze levensbeschouwing biedt een dergelijke context, waarin uitspraken zinvol zijn. In de godsdienstoefening koestert men een bepaalde wijze van ervaren van de werkelijkheid. De religieuze tradities leggen het *traditum* uit en relateren het aan de overige ervaring. h) Een normale eis voor communicatie van kennis is dat de bewering werkelijk iets zegt over de besproken zaak; dit is de waarheid in de gedachte van correspondentie tussen uitspraak en zaak. De idee van correspondentie is echter niet geheel duidelijk. Indien men bedoelt dat een bewering 'zijnde laat zien', dat is er plaats voor het meer evocatieve religieuze gebruik van taal. i) Tenslotte noemden we de criteria. We zullen daarop straks nader ingaan.

De zaak of zaken waarom het in de diverse religies gaat, zijn niet eenduidig en gemakkelijk toegankelijk. De moeilijkheden liggen in a) de kwalificatie van het taalgebruik, en b) de noodzaak de barrières te overwinnen die mensen ervan weerhouden de waarheid te onderkennen. Dit neemt niet weg dat de negen elementen uit de waarheidstheorie, welke wij in I.2.2. hebben opgesomd, alle een rol spelen in het religieuze waarheidsbegrip. Daarom lijkt het onjuist om van een religieus waarheidsbegrip te spreken, dat geheel naast een min of meer gewoon of algemeen geldig waarheidsbegrip zou staan. Ook al zijn er bijzonderheden aan de religieuze kenleer, toch is er geen religieus waarheidsbegrip dat geheel los staat van de overige kenleer.

Hoe kan men dit waarheidsbegrip — dat van toepassing is op de religieuze *leer* — omschrijven? Vaak stelt men: een (religieuze) bewering is waar, indien de werkelijkheid is, zoals de bewering zegt. Verkort zijn we deze uitdrukking vele malen tegengekomen, zowel in deel I als deel II: '*as it is*'. In feite is dit geen definitie van 'waarheid', maar een *common sense* synoniem ervoor. Men moet dit aanvullen. In religie gaat het niet om een eenvoudige beschrijving van de barrières die mensen moeten overwinnen om tot inzicht te kunnen komen. Daarom zou men de uitdrukking *as it is* op zijn minst moeten aanvullen tot: *as it really is*. Dan komt de tegenstelling tussen schijn en realiteit tot uitdrukking; men moet zich van schijn en misverstand bevrijden. Ook dit geldt in het algemeen, en niet slechts van religie. Maar ook bij deze omschrijving van waarheid en religie blijft de vraag urgent op welke wijze de leer

weergeeft 'how things *really* are'. Gedachtig de kwalificaties van religieus gebruik van taal kan men beter zeggen: ware leer duidt aan hoe de dingen werkelijk zijn. De ware leer is geen vaststelling van de zuivere ervaring van de werkelijkheid, maar een aanduidende, evocerende beschrijving ervan. Indien men aanneemt dat de formulering 'ware uitspraken zijn uitspraken die de dingen aanduiden zoals ze werkelijk zijn' ook voor kennis in het algemeen geldt, is dit waarheidsbegrip met betrekking tot religieuze leer niet specifiek voor religie. Specifiek voor religie is dat het wezenlijke zijn van de dingen wordt verbonden met het transcendente (zoals men dat in de diverse tradities opvat).

De tweede vraag die we aan het begin van deze paragraaf aan de orde stelden was of er een waarheidsbegrip per religie is of een algemeen begrip van ware leer. Dat elke religie een eigen waarheidsbegrip en eigen criteria erkent, wordt door Phillips verdedigd. Het gelijk van Phillips is ongetwijfeld dat men geen westers geseculariseerde waarheidstheorie aan religie mag voorschrijven of een bijzonder religieus waarheidsbegrip mag afleiden uit een vooropgezette kenleer. Men moet zich inderdaad houden aan het adagium 'look and see'. Op die wijze is ons onderzoek bedreven. Het bleek echter dat er opvallende overeenkomsten tussen de diverse tradities bestaan. In de onderscheiding van vijf wijzen van spreken over waarheid in religie hebben wij een middenweg begaan tussen een stipulatieve opvatting van 'religieuze waarheid' en een pluralistische benadering. Er zijn teveel overeenkomsten tussen de religies om te kunnen concluderen tot vele waarheidsbegrippen die aan de religies immanent zouden zijn. Een overeenkomst blijkt te zijn dat begrippen als *satya*, *êmêt* en *haqq* alle drie zowel op goede kennis slaan als op ware werkelijkheid. Dit is op zich niet zo verwonderlijk. Mensen zoeken naar goede kennis van wat *echt* is. Er zijn ook weer teveel verschillen om tot eenzelfde gebruik van het woord waarheid te concluderen dwars door de religieuze tradities heen. Wat betreft de *leer* van tradities hebben wij echter geconcludeerd dat men eenzelfde omschrijving van 'ware leer' kan geven. De elementen van deze omschrijving zijn: a) de leer heeft de 'waarheid' niet in zichzelf, maar in de verwijzing naar de werkelijkheid (d.i. mens en wereld in relatie tot het transcendente); b) het gaat in religieuze leer om de echte werkelijkheid, die 'zunächst und zumeist' niet wordt waargenomen zoals ze echt is; c) omdat het over het transcendente gaat, is religieus taalgebruik vol metaforen, is religieuze argumentatie niet sluitend en kent zij dialektiek. Daarbij kan men d) bedenken dat religieuze kennis waarde in zichzelf heeft; ware leer leidt tot het ervaren en beleven van de werkelijkheid; daarnaast verschaft inzicht in de ware werkelijkheid kennis van de handelingsmogelijkheden en van handelen zoals dat wenselijk is, gegeven de werkelijkheid zoals die zich toont.

Het aldus beschreven waarheidsbegrip geldt van de leer. In hoofdstuk VIII hebben we onderscheiden tussen de initiële leer en de welbegrepen leer. In de initiële leer ligt het accent op de toeleiding, in de welbegrepen leer meer op het resultaat ervan: welbegrepen leer is inzicht in de ware werkelijkheid. Omdat men, zolang men de transcendente werkelijkheid niet volkomen kent, maar de kennis door de leer en de verhalen enz. wordt bemiddeld, door de 'waarheid' telkens naar de (echte) werkelijkheid wordt verwezen, blijft het moment van toeleiding naar de waarheid ook in de

welbegrepen leer bewaard. Daarom is de gegeven omschrijving zowel op de *initiële leer* als op de *welbegrepen leer* van toepassing.

Ik maak nog een korte opmerking over de andere wijzen waarop het begrip waarheid in religies wordt gebruikt. In de *religio vera* gaat het om het gelovig leven, dat de elementen van religie omvat: beleving, kennis en handelen (en gemeenschap). Dit impliceert een ander waarheidsbegrip dan ten aanzien van de leer geldt. Het gaat niet zozeer om ware kennis of waar inzicht, maar om waar-zijn. De *intellectus verus* wordt, zoals we al zagen, opgevat als non-discursieve ervaring van de Waarheid, d.i. de Ware Werkelijkheid. Deze vorm van eenwording komt in sommige stromingen in religies voor, maar niet in alle. Hierin gaat het niet meer om het tonen of zichtbaar worden van de ware werkelijkheid, maar om erin opgaan. Waarheid kennen valt hier samen met waar-zijn. Dit is een derde waarheidsbegrip. Met oog op de *religio vera* en de *intellectus verus* is het waarheidsbegrip zoals wij het omschreven in verband met de *leer*, dus niet van toepassing.



# XI. Toetsing en criteria

## § 1. Probleemstelling

In de beide eerste delen van onze studie zijn we vele malen op opmerkingen over de toetsing van religieuze leer gestuit. Wij formuleren nu eerst de discussiepunten.

Het eerste punt is de mogelijkheid van volstrekt intersubjectieve toetsing van leerstellige uitspraken. De eis van intersubjectiviteit is de eerste eis van wetenschappelijke kennis; wetenschappelijke kennis moet gefundeerd en systematisch zijn en samenhangen met ervaring. De wijze waarop de andere criteria worden opgevat, hangt echter samen met de intersubjectiviteit: de samenhang met ervaring moet voor meer mensen, te weten de deskundigen, toegankelijk zijn; de funderende redeneringen moeten door anderen gecontroleerd kunnen worden en de systematiek moet door meer mensen kunnen worden ingezien. Indien men nu stelt dat wetenschappelijke kennis voorbeeldig is voor alle vormen van kennis, dan stelt men de eis dat ook religieuze waarheidsaanspraken (*beliefs*) intersubjectief controleerbaar zullen zijn. Deze eis kwamen wij tegen bij Wiebe en Kuitert. Anderen ontkennen de mogelijkheid van intersubjectieve toetsing van *beliefs*, hetzij omdat religie geen werkelijke aanspraak maakt op kennis (en dus in strikte zin geen *beliefs* kent), hetzij omdat de laatste gronden van een religieuze wereldbeschouwing niet intersubjectief maar persoonlijk zijn, hetzij omdat de religieuze waarheid op een vlak van kennen ligt dat geen bewijsvoering en redenering toelaat. Afhankelijk van de visie die men heeft op de mogelijkheid van intersubjectieve toetsing van religieuze waarheidsaanspraken, erkent of ontkent men de geldigheid en toepasbaarheid van algemeen menselijke criteria voor geldige kennis.

De tweede kwestie is of er criteria zijn, waaraan alle goede religie moet voldoen. Zijn er criteria die religieuze tradities (althans de tradities die wij hebben besproken) gemeenschappelijk hebben? Indien men bijvoorbeeld stelt — zoals wij in navolging van Mulder en Brümmer in het vorige hoofdstuk deden — dat religies antwoord geven op ‘dezelfde vragen’, dan ligt het voor de hand om na te gaan of daaruit criteria voortvloeien, waaraan goede religie moet voldoen. Sommigen stellen dat dergelijke criteria bestaan; anderen ontkennen dat.

De derde kwestie is of religies interne criteria hebben die niet in andere religies worden erkend. Sommigen ontkennen deze mogelijkheid; zij rekenen uitsluitend met algemeen menselijke en/of algemeen religieuze criteria. Het is ook denkbaar dat men dergelijke specifieke criteria erkent, maar ze additioneel acht bij de eerder genoemde criteria. Tenslotte zijn er mensen die menen dat dit de enige echte religieuze criteria zijn. Zo wordt gesteld dat elke religie een eigen visie op de werkelijkheid heeft, waarbinnen bepaalde regels gelden. Elke religie heeft, zo zegt men dan, een eigen rationaliteit, een eigen waarheidsbegrip en eigen wegen om *beliefs* te toetsen. Deze laatste opvatting kwamen we in de meest uitgesproken vorm tegen bij D.Z. Phillips.

Er zijn dus drie soorten criteria mogelijk: (1) algemeen menselijke, kentheoretische criteria, (2) algemeen religieuze criteria en (3) bijzonder-religieuze criteria.

Indien men alleen de eerste soort criteria erkent, is toetsing van *beliefs* principieel openbaar en (in principe) *intersubjectief*. Indien men zowel de eerste als de tweede soort criteria erkent, is toetsing tot op zekere hoogte openbaar en overigens onder aanhangers van religies intersubjectief (zeg: *inter-religieus*). Indien men alle drie de criteria erkent, is toetsing enigermate intersubjectief, enigermate inter-religieus en, uiteindelijk, voorbehouden aan de aanhangers van een religie (zeg: *intern-religieus*). Indien men alleen de tweede en derde vorm van criteria erkent, is toetsing tot op zekere hoogte inter-religieus, maar uiteindelijk intern-religieus. Indien men alleen de derde soort criteria erkent, is toetsing slechts intern-religieus.

Uit de inzichten die wij in de vorige hoofdstukken hebben beschreven, vloeien conclusies voort met betrekking tot deze probleemstelling. Het bleek dat religies ook wat betreft de 'religieuze kenleer' veel gemeen hebben. Discussies over criteria komen overal voor. Wat betreft het waarheidsbegrip zijn er opvallende parallellen. Men verwijst naar bepaalde kenmerken van mens en wereld. Wij zullen ook nagaan of er ook bepaalde criteria gemeenschappelijk zijn. De conclusies in dit hoofdstuk zijn bepalend voor de problematiek van het slothoofdstuk over de verhouding van religies wat betreft hun *beliefs*. Indien religies in het geheel geen gemeenschappelijke criteria en rationaliteit zouden hebben, dan zou er geen inter-religieuze studie en vergelijking mogelijk zijn en zou het niet inzichtelijk zijn hoe dialoog over *beliefs* mogelijk is. Indien er daarentegen bepaalde regels algemeen in acht worden genomen, dan ligt daar een gemeenschappelijk element, op grond waarvan gesprek mogelijk is.

Bij de kwestie van de toetsing moet men de onderscheiding tussen 'necessary conditions' en 'sufficient reasons' in gedachten houden. *Noodzakelijke voorwaarden* zijn eisen waaraan religieus geloof altijd moet voldoen om in aanmerking te komen voor *waar belief*. Indien een *belief* eraan voldoet, staat nog niet vast dat het waar is, alleen dat het een kandidaat voor verdere toetsing is. Om de waarheid van een *belief* redelijkerwijs te kunnen aanvaarden, moet men ervan overtuigd zijn dat daarvoor *voldoende gronden* bestaan. Met voldoende grond kan men een aaneenschakeling van argumenten bedoelen danwel een sluitend bewijs. Uit deze studie is al wel duidelijk dat er voor religie geen sluitende bewijzen zijn; daarom blijft over dat men een bepaalde reeks argumenten genoegzame grond acht.

Uit eerdere delen van deze studie is op voorhand duidelijk dat er twee problemen rijzen bij de toetsing van religieuze *beliefs*. Ten eerste staat men voor de moeilijkheid dat religieus gebruik van taal steeds gekwalificeerd taalgebruik is. De *betekenis* van uitspraken wordt pas duidelijk binnen het kader van een religieuze traditie, zegt men vaak. Wij spraken al over de verhouding tussen de betekenis- en de waarheidsvraag (VIII.4.). Omdat de betekenis van de *welbegrepen leer* niet geheel intersubjectief inzichtelijk is, is er geen algehele openbare discussie over de geloofsinhoud mogelijk. Ten tweede rijst hierbij het probleem van de persoonlijke groei in geloof: religieuze tradities vergen transformatie van de persoon. Daarom is de vraag in hoeverre niet-bekeerde, niet-getransformeerde mensen in staat zijn religieuze *beliefs* te toetsen. In dit hoofdstuk gaan we eerst in op criteria die met religie als zodanig gegeven zijn. Daarna komen de twee andere soorten criteria aan de orde.

## § 2. Criteria, ontleend aan de aard van religie

### 2.1. *Religieuze beliefs moeten over het transcendente gaan*

Het is specifiek voor religieuze *beliefs* dat zij met het transcendente zijn verbonden. Ook indien een religie uitspraken doet over kenmerken van het mens-zijn, over de status van de wereld of over gebeurtenissen, dan staan deze uitspraken in verband met het transcendente. Binnen het kader van de religie worden ze daarmee verbonden. Het transcendente zelf is onuitsprekelijk. Het wordt via bemiddelende ervaringen gekend. Indien men over God, het Absolute of transcendente zelf spreekt, gebruikt men termen, die aan de eindige ervaringswerkelijkheid zijn ontleend. Dit betekent dat religie de taal noodzakelijkerwijs op een gekwalificeerde wijze gebruikt. Indien men de waarheid van religie ter discussie wil stellen, moet men ervan uitgaan dat men inzake religie de taal niet louter letterlijk kan gebruiken, omdat men de dingen met het transcendente verbindt. Religieuze uitspraken moeten adequaat zijn aan hun onderwerp. Het is dus een criterium voor religieuze uitspraken als *religieuze* uitspraken dat zij niet over eindige dingen handelen alsof zij transcendent zijn, maar het eindige steeds met het transcendente in relatie brengen. Het moet in religieuze *beliefs* gaan over wat waarlijk *ultimate* en transcendent is.<sup>1</sup> Hierbij teken ik aan dat de term 'transcendentie' in de verschillende religies niet steeds op dezelfde wijze wordt 'gevuld'.

### 2.2. *Religieuze beliefs moeten ervaringen integreren.*

Religieus geloof toont de eindige dingen niet alleen in relatie tot het transcendente, maar ook in een omvattend verband. Religie betreft steeds de werkelijkheidsbeleving als geheel. Vanuit het omvattende verband worden de afzonderlijke dingen en ervaringen geduid. In die zin schreven we in het vorige hoofdstuk. In deze geest lazten we in het voorafgaande bij enkele auteurs over een religieus wereldbeeld als interpretatiekader waarbinnen men de betekenis van de dingen op bepaalde wijze ziet, en over *beliefs* als waarderingen (*valuations*) van de dingen. Kadushin sprak van waarderende, verbindende begrippen (z.i. tegenover de wetenschappelijke onderscheidende begrippen; V.3.2.). Pannenberg achtte het een criterium ter beoordeling van religieuze waarheid of zij de vele ervaringen van mensen integreert. De integratie van ervaringen vindt op meer dan één manier plaats. Het boeddhisme richt zich in eerste instantie op de transformatie van de menselijke belevingswereld tot een eenheidservaring; dit is een bepaalde, specifieke vorm van integratie. De semitische religies daarentegen leren de werkelijkheid in eerste instantie als schepping zien. Het hindoeïsme koestert de ervaring van de eenheid van alle dingen. Ondanks de verschillen in type van integratie gaat het er toch steeds om relaties te leggen tussen de vele ervaringen die mensen opdoen.

De betrokkenheid van *belief* op de werkelijkheid als eenheid vindt men terug in de volgende criteria die we in hoofdstuk II noteerden: coherentie van religieuze *beliefs*, integratie van de ervaring (Pannenberg, Kuitert), eenheid van een religieuze levensbeschouwing (Brümmer) en 'self-consistency' (Christian).

In deel II bleken er echter complicaties te zijn ten aanzien van een al te rechtlijnige formulering van dit criterium. In belangrijke tradities ontkent men de mogelijkheid

om de eenheid te denken en te verwoorden. Juist omdat denken steeds denken in tweeheid is, kunnen *beliefs* het omvattende nooit als eenheid tot uitdrukking brengen. Sommige stromingen in de hindoe filosofie menen dat het Absolute de tegenstrijdigheden in de werkelijkheid en in het denken overstijgt. Om dit te realiseren, moet men de *beliefs* overstijgen, zo zegt men dan. Satprakashananda erkent weliswaar het principium non-contradictionis; hij schrijft zelfs dat dit principe fundamenteel is voor de Vedanta filosofie. Het geldt echter alleen voor de relatieve wereld; voor de absolute kennis moet men het overstijgen. Als wij het goed zien, wil dit zeggen dat binnen de Advaita Vedanta de eis van integratie en coherentie een *opgave* is waarnaar men moet streven, maar dat de eenheid nimmer in het denken kan worden bereikt. Ook in andere tradities legt men de nadruk op de beperktheid van de rede, ook als men niet van een alles overstijgende eenheidsservaring in *samadhi* of *moksja* spreekt. Binnen het jodendom legt men nadruk op de beperktheid van het menselijk begrip. *Beliefs* zijn fragmentarisch. Ze zijn niet verbonden in een (bijna wetenschappelijke) systematische, coherente theorie; men zoekt wel naar samenhangen, maar benadrukt op diverse momenten uiteenlopende *beliefs* (Kadushin). Men heeft intuïtie van de eenheid, maar men kan die niet onder woorden brengen (Heschel). Maimonides spreekt over homonymie van begrippen die men voor God gebruikt; men moet het denken leeg maken. Hoe hangen zulke begrippen samen in een coherent systeem?, men vraagt het zich af. In de christelijke leer — maar bepaald niet alleen daar — stuit men op contradicties: God is goed, overmachtig en toch erkent men dat de wereld niet geheel goed is en dat er veel ellende voortduurt. Hoe kan dat? Men spreekt over Christus als God èn mens, zonder dat men in staat is duidelijk te maken hoe een eindig mens tegelijk oneindig God kan zijn. Brümmer eist dat *beliefs* vrij van contradictie zijn; hij wijst erop dat men in geval van contradicties aantoonde dat het om schijnbare tegenspraken gaat, die ondanks de schijnbare tegenstelling toch iets zeggen zonder dat de ene uitspraak de andere teniet doet.<sup>2</sup> Blijkbaar kunnen beweringen die voor het verstand tegenstrijdig schijnen (en blijven), toch kennis overdragen. Voor het verstand wordt dan toch niet voldaan aan de eis van inzichtelijke coherentie. Men ziet slechts waarom beide uitspraken binnen de context van een traditie worden gedaan. Men begrijpt de redenen waarom mensen tot de schijnbaar tegenstrijdige uitspraken komen, maar de samenhang begrijpt men niet werkelijk. Wanneer men paradoxen toelaat, die wel toegelicht maar niet opgelost kunnen worden, staat men een enorme verruiming en enigszins een vervaging van het begrip coherentie toe.

Intussen is het algemeen aanvaard dat men in de religieuze leer naar coherentie moet streven. Het streven daarnaar ligt verankerd in de idee van een transcendentie die het *eigenlijke* bestaan draagt en op zekere wijze tot eenheid brengt. Vanuit de 'gevallen' wereld valt deze eenheid niet geheel in te zien; daarvoor zijn drie factoren verantwoordelijk: de vervreemding, de gebrekkingheid van het (discursieve) kenvermogen van de mens, en de veelheid van de verschillende ervaringen. Met de verwijzing naar de veelheid van ervaringen komen we terug op de basis van religie in de basiservaringen die het mens-zijn kenmerken. De fundamentele ervaringen weerspreken elkaar ten dele. Men ervaart goedheid en kracht, maar ook gemeenheid en lijden. Binnen religieuze tradities staat men voor de opgave alle soorten ervaringen te verbinden, omdat ze alle met het transcendente verbonden moeten worden. Daardoor

ontstaan er zowel theoretische als gevoelsmatige problemen. In de leer komt men er niet geheel uit hoe alle ervaringen in een coherent geheel verbonden kunnen worden. Echter, men ervaart dit als probleem. Daaruit blijkt dat men naar een coherente visie streeft. De eis dat de religieuze leer coherent moet zijn, wordt dus erkend. Men kan er echter niet aan voldoen. Vandaar de paradoxen, mysteries, raadselspreuken, puzzels (Thakur), beelden, verrassende vertellingen, en de blijvende fascinatie van een werkelijkheid die men nimmer in een theorie kan vatten. Vandaar ook de nadruk op het feit dat men door (schijnbare) paradoxen kennis kan verwerven (Brümmer), dat men spreekt in modellen en metaforen (Ramsey) en dat de dialektische argumentatie de aandacht kan richten op wat niet *clare et distincte* gezegd kan worden.

Van hieruit kan men instemmen met de eis dat religieuze leer de menselijke ervaringen moet integreren. Door de verbinding van basisinzichten zoekt men tot een zo consistent mogelijke visie op de werkelijkheid te komen. Toch geeft de integratie van de vele ervaringen niet zonder meer de doorslag, want de ervaringen zijn van verschillend gewicht. Wij komen daarop terug. Ook moet men hierbij rekenen met de neo-hindoe visie dat de onbeschrijfelijkheid van het Absolute vele benaderingen niet slechts mogelijk maakt, maar vergt — zonder dat die benaderingen geheel tot eenheid gebracht kunnen worden. Op grond hiervan moet men stellen dat westerse godsdienstfilosofen de eis van coherentie vaak meer gewicht toekennen dan ze in de wereldgodsdiensten (en de religies in het algemeen) heeft.

Op grond van deze beschouwing trekken wij nu conclusies met betrekking tot de gebruikelijke eisen van interne consistentie en interne coherentie van een levensbeschouwing, non-contradictie met gegevens uit de dagelijkse ervaring en de wetenschap (oftewel: externe consistentie), en integratie van ervaringen:

a) *interne consistentie en coherentie*: de eis wordt feitelijk erkend in deze zin dat men naar een coherente visie zoekt, dat men tegenspraken als tegenspraken erkent en zoekt naar de wijze waarop men ze kan verzoenen of waarop ze boven zichzelf uitwijzen. Tegelijk wordt erkend dat men geen sluitende theorie over het transcendente of over deze werkelijkheid in relatie tot het transcendente kan geven.

b) *externe consistentie*: men eerbiedigt 'harde' gegevens uit de algemeen menseelijke ervaring.<sup>3</sup> Religies stellen geen bijzondere eisen aan wat wel de 'relatieve kennis' wordt genoemd, maar plaatsen die 'relatieve wereld' in een ander perspectief. Daarom maken religieuze levensbeschouwingen onder invloed van wetenschappelijke kennis van de mens, de wereld, en bijvoorbeeld onder invloed van kennis omtrent hun eigen ontstaansgeschiedenis, ontwikkelingen door. Het specifieke van een religie ligt in de verbinding van ervaringen met het transcendente. Daarom is de *externe consistentie* alleen een noodzakelijke voorwaarde voor de waarheid van religieuze *beliefs* en nimmer een voldoende reden ervoor.

c) *integratie van ervaringen*: religies streven naar een geïntegreerde ervaring van de werkelijkheid. Afhankelijk van de geloofsinhoud verschilt de aard van de integratie die zij menen te kunnen bereiken. (Om een enkel voorbeeld te geven: een Mahayana boeddhist zegt tot een eenheidservaring te komen; vele christenen kunnen de ervaringen van lijden en ellende niet in hun godsgeloof integreren.) Daarom moet men concluderen dat men naar integratie van ervaringen *streeft*, maar dat de aard van

de integratie afhankelijk is van de geloofsinhoud. Vooral voor jodendom en christendom zijn historische ervaringen van veel meer gewicht dan voor hindoeïsme en boeddhisme. Dit criterium is dus niet zonder meer algemeen-religieus: het streven naar integratie is inter-religieus, de wijze waarop en mate waarin men tot integratie meent te kunnen komen is intern-religieus. Tenslotte: de eis van integratie van ervaringen is geen sluitend criterium; men moet altijd afwegen of men van mening is dat een bepaald *belief-system* in voldoende mate aan deze eis voldoet. Er bestaat dus geen 'master-norm' om over religieuze waarheidsclaims te beslissen.<sup>4</sup>

### 2.3. *Religieuze beliefs moeten algemeengeldigheid claimen.*

Omdat religieuze *beliefs* betrekking hebben op de wereld *zoals de wereld eigenlijk is*, moeten zij door wie hun waarheid aanvaarden, als universeel geldig worden beschouwd. Daarom staat men voor de vraag hoe het eigen geloof zich verhoudt tot alternatieve visies; daarover spreken wij in het volgende hoofdstuk. Wie zijn visie als algemeengeldig beschouwt, heeft daar redenen voor. Omdat religie op ervaringen teruggaat, moet men zijn visie onder verwijzing naar die ervaringen verantwoorden (Kuitert). Indien men zich (eventueel tot op zekere hoogte) verantwoordt, is er plaats voor gesprek, meningsverschil en consensusvorming (Christian). Wij hebben gezien dat alle religies uiteenzettingen kennen waarmee men de *beliefs* probeert duidelijk te maken voor buitenstaanders: de initiële leer. Wij hebben ook gezien dat alle religies de eigen *beliefs* beter achten dan de alternatieve visies — hoe tolerant men zich om diverse redenen ook opstelt. Iemand als Gandhi is zeer ruimhartig; maar ten gunste van de hindoe visie op de aard van het transcendente acht hij meer particularistische *beliefs* van bijvoorbeeld joden en islamieten onjuist. In verband met de algemeengeldigheid stuit men op het probleem dat religies menen dat vervreemde mensen de diepere waarheid niet kunnen inzien. Wij hebben daarover uitvoerig gesproken. Dit neemt niet weg dat er toeleringen naar het diepere inzicht worden gegeven en dat men claimt dat de initiële leer (eventueel: binnen de relatieve wereld, juist als toeliding) waar is. De claim van algemeengeldigheid impliceert dat men in principe naar intersubjektieve verantwoording moet streven. De waarde die men feitelijk aan intersubjektieve verantwoording toekent, hangt onder andere af van de geloofsinhoud (en van geheel andere factoren, zoals de machtspositie die men in zijn cultuur inneemt).<sup>5</sup> Gegeven de aard van religieus geloof in zijn betrokkenheid op de ongrijpbare transcendente werkelijkheid, moet men er inzake de intersubjektieve verantwoording genoeg mee nemen dat zij als opgave wordt erkend ook als de intersubjektieve overeenstemming niet wordt gerealiseerd.

### 2.4. *Religieuze beliefs moeten de mens helpen waar mens te worden.*

Deze eis ontlenen wij aan de functie van religieus geloof. Geloof leidt tot de ervaring van de werkelijkheid zoals zij echt is; waarheid is *wat zijnde laat zien zoals het echt is*. Dat geldt ook met betrekking tot het mens-zijn. Daarom valt het te begrijpen dat men meermalen als criterium voor ware religie noemt dat mensen erdoor tot het ware mens-zijn worden gebracht. Met de term ware mens-zijn vatten wij diverse aanduidingen samen. Of men nu spreekt over de bestemming van de mens, over de vervulling of de integratie of het heel-zijn van het bestaan, over bevrijding en

bevrijdend inzicht of over heil, steeds is er een verband tussen de ware *beliefs* en de geleefde en beleefde werkelijkheid — die door ons werd aangeduid als *religio vera*. In feite vergt men toetsing van religie aan het *effect* ervan. Dit verlangen stemt overeen met de eis dat een theorie getoetst moet worden aan de *praxis* die ze impliceert.

In de bespreking van godsdienstwijsgerige visies in hoofdstuk II vonden wij meermalen verwijzingen naar de functie van religie. Smith bleek van mening dat die religie de ware is, die mensen in een rechte relatie plaatst tot God, de wereld en de naaste. Thakur meent dat religie mensen moet helpen in 'coming to terms with the world'. Phillips schrijft dat waar geloof mensen helpt om lief te hebben. Men wijst erop dat goede religie mensen in plaats van 'self-centered' 'God-centered' maakt. Men kan dit als volgt samenvatten: ware religie helpt mensen om a) een attitude te verwerven en b) een visie op de werkelijkheid te realiseren, die het mogelijk maakt om de werkelijkheid te beleven en te handelen in overeenstemming met de eigenlijke aard van de werkelijkheid. Voor de besproken religies impliceert deze werkelijkheidsbeleving een welwillende houding jegens medemensen en mede-zijnden. Met de term welwillende houding duiden we verwante, maar toch ook weer enigszins verschillende attitudes aan als mededogen, naastenliefde en rechtvaardige correctheid. Niet alle religies ijken dezelfde morele handelingsaanwijzingen; de ethiek, welke zij ijken, en de attitudes, waartoe zij mensen willen bevrijden of waartoe zij oproepen, vertonen vaak 'familieverwantschap': hun morele idealen zijn niet hetzelfde maar vaak ook niet tegenstrijdig.

In verband hiermee vindt men in uiteenlopende tradities beschouwingen over de praxis als criterium voor religie: religie moet mensen helpen goed te leven. Men vindt een bespreking van dit criterium bijvoorbeeld in het hindoe denken en in de christelijke theologie.

Omdat religies tot een transformatie van de persoon oproepen, kan men zeggen dat de praxis een criterium is, waaraan men vaak kan zien of iemand de religieuze leer heeft begrepen. Er zijn een aantal problemen aan de leer van de praxis als criterium verbonden, waarop ik hier attent maak. Indien een bepaalde leer iemand niet helpt een beter mens te worden of te willen worden, dan hoeft de oorzaak van dit falen toch niet altijd in de leer gezocht te worden. Het kan ook zijn dat de barrières, die men bij het internaliseren van de leer moet nemen, voor iemand te moeilijk zijn. De fout kan in de vervreemding liggen en niet in de leer. Wij zagen dat elke religie een bepaalde zondeleer heeft, die handelt over de moeilijkheden die mensen hebben om de leer te verstaan en ernaar te gaan leven. Aan de leer van de praxis als criterium zijn nog andere moeilijkheden verbonden, die ik elders uitvoeriger heb besproken. Eén probleem is dat mensen die in iets onzinnigs geloven, als voorbeeldige mensen kunnen leven. De leefwijze zegt niet met noodzakelijkheid iets over de waarheid van een levensovertuiging. Een ander probleem is dat de religies een *bepaalde* visie impliceren op wat gewenst gedrag en dus op wat goede praxis en 'heil' is. Wat men een goede praxis acht, is geen neutraal criterium.<sup>6</sup> Omdat de grote tradities alle tot welwillend gedrag oproepen, kan men wel zeggen dat goed geloof volgens klassieke denkers uit de grote religieuze tradities aan de eis moet voldoen, dat het welwillend gedrag aanbeveelt en daartoe motiveert.

De verwijzing naar de (mogelijke) vervreemding van degene die de waarheid van bepaalde *beliefs* niet inziet, levert nog een andere complicatie op. Indien men stelt dat sommige mensen verder zijn op het spirituele pad en tot meer inzicht en verdere rijping zijn gekomen dan anderen, betekent dit dat zij beter tot oordelen in staat zijn. De minder ver voortgeschreden zijn dus minkundigen. Het probleem is natuurlijk hoe men in een gesprek, als men dat in principe opvat als een 'herrschaftsfreie Diskussion', uitmaakt wie het wel en wie het niet mag zeggen. Van sommige mensen is echter betrekkelijk duidelijk dat zij iets van de diepere waarheid hebben gezien. Vanuit hun geleefde waarheid (*religio vera*) spreken sommige mensen met een gezag dat door anderen wordt aan gevoeld en (althans tot op zekere hoogte) erkend. Men moet erkennen dat niet ieder mens evenveel inzicht in religie heeft. Vandaar dat religie mensen moet *helpen* om waar-mens te worden. Het probleem bij dit criterium is echter, dat de visie op wat een 'waar mens' is met het geheel van een religieuze wereldbeschouwing is verbonden.

Het criterium dat religie *goed werkt* is daarom geen handzaam criterium, dat men in theorie kan toepassen. Iets anders is dat er in de praktijk van het leven langs deze weg een toetsing van religie kan plaatsvinden. Enkele auteurs wezen op een feitelijke praktische toetsing van geloof in de loop van de geschiedenis. Thakur sprak van een onderaardse toetsing; Kuitert stelde dat mensen blijven geloven zolang zij met behulp van hun zoekontwerp *vinden*. Deze praktische toetsing loopt m.i. via de basiservaringen: zolang religieuze tradities mensen kunnen helpen om door het geloofsgoed dat zij overleveren, heilzame existentiële ervaringen op te doen, blijven zij vermoedelijk voortbestaan. Ervaart men bepaalde zaken niet meer, dan sterft een deel van een traditie af. Hierbij rijst opnieuw het probleem van de vervreemding. Het kan zijn dat mensen de waarheid niet kunnen zien, omdat zij tezeer gehecht zijn. Dus ook de 'ondergrondse toetsing' zegt niet alles over de waarheid van *beliefs*. Wel maken de grote tradities onder invloed van culturele verschuivingen enorme ontwikkelingen door. Er is inderdaad een proces van bijstelling en toetsing van de geloofsinhoud aan de gang; religies zijn in een hermeneutisch proces begrepen, waarin hun 'traditie' wordt geconfronteerd met externe ervaringsgegevens en met andere levensbeschouwelijke stromingen. Hierbij gaat het om een toetsing en bijsturing van *beliefs* (en gewoonten en moraal) aan de ervaringen die men opdoet. Op een dergelijke wijze vallen bepaalde religies af: zij vinden geen geloof meer. Toch moet men ook hierbij opmerken dat het feit dat 'de mensen' iets niet meer geloven, niet met noodzakelijkheid zegt dat iets niet waar is.

## 2.5. Religieuze *beliefs* moeten gefundeerd zijn in basiservaringen.

Omdat geloof op fundamentele ervaringen rust, mag men verwachten dat het verband tussen de *beliefs* en de ervaringen wordt duidelijk gemaakt. I.T. Ramsey sprak van de *empirical fit* van religie.<sup>7</sup> We kunnen hier herinneren aan wat in hoofdstuk X over de aard van de leer werd geschreven: de leer vat basisinzichten (die op basiservaringen berusten) samen tot een complex theoretisch netwerk. Alle religies blijken zulke leer te kennen, al wordt de waarde ervan door de ene religie anders gewaardeerd dan door de andere traditie. We hebben gesteld dat religieuze tradities bepaalde basiservaringen doorslaggevend achten (en die ervaringen 'koesteren'),



maar andere niet als 'root-experiences' voor hun traditie aanmerken. Daardoor ontstaan er ingrijpende verschillen tussen tradities, zowel inter-religieus als intern-religieus. De wijze waarop en de mate waarin de diversiteit van de ervaring wordt geïntegreerd, verschilt afhankelijk van de ervaringen die men centraal acht voor de transcendente zingeving van het bestaan. Daarom is de stelling dat elke religieuze traditie een eigen structurering van het wereldbeeld kent, juist. De configuratie van basisinzichten (en hun verknoping met ervaringen, opgedaan in de natuur en de geschiedenis) is specifiek voor een religieuze traditie; zij maakt deel uit van haar identiteit. Daarnaast ligt er een algemeen religieus criterium in de eis dat religies *empirical fit* hebben, ofwel teruggaan op basiservaringen.

Wij concluderen dat de religieuze *beliefs* op fundamentele ervaringen moeten stelen. Men kan nagaan hoe de diverse existentiële kenmerken van de mens in de religieuze tradities worden geïnterpreteerd. Religies moeten een aannemelijke interpretatie van deze ervaringen bieden. Op die wijze kan men ze vergelijken, wat niet wil zeggen dat men op deze manier tot een onpartijdig oordeel over hun waarheid kan komen.

#### 2.6. De waarde van inter-religieuze criteria.

Wat zijn deze vijf criteria die binnen de besproken religies een zekere gelding hebben, nu waard? Kan men er de waarheid van geloof mee aantonen of weerleggen? Waar religie over binnen-wereldse feiten spreekt, is dat gemakkelijker. Kwesties als de ouderdom van de aarde, de materiële constitutie van de mens en historische feitenkwesties zijn in beginsel makkelijker te beslissen dan de vraag naar de aard van het transcendente. Samenvattend kan men stellen dat er drie moeilijkheden zijn bij het opstellen en toetsen van religieuze overtuigingen: a) de kwalificatie van religieus taalgebruik; b) de barrières die mensen moeten overwinnen willen zij tot inzicht kunnen geraken; c) het omvattend karakter van het spreken over de totaliteit van het bestaan. Gegeven de aard van de vragen waarop religie een 'antwoord' wil geven, is theorievorming in religie een fijnzinnig en genuanceerd ondernemen — waarvan de waarde niet in alle tradities even hoog wordt ingeschat. In de studie van religies en in de dialoog tussen religies moet men zich deze moeilijkheden bewust zijn.

Dit zijn moeilijkheden inzake theorievorming in religie. Daar staat tegenover dat religies op vele punten familieverwantschap hebben; zij rekenen met dezelfde basiservaringen; alle brengen zij kwalificaties aan inzake religieus taalgebruik; zij wijzen verwante imperfecties van de mens, barrières, aan. In gesprek met anders-gelovigen is men vanuit de eigen traditie min of meer gewend aan de wijze van denken die aan religie inherent is. Daarom kan men andere visies in zekere mate begrijpen en is gesprek mogelijk. Deze punten maken deel uit van de zogenaamde *common ground* van religieuze tradities.

### § 3. Algemeen-menselijke criteria

Wij bespraken eerst de criteria die voortvloeien uit de aard van religie. Al doende bleek dat deze bespreking fundamenteel is voor de vraag of de waarheid van *beliefs*

intersubjectief kan worden vastgesteld. Wij trekken de lijnen van de vraag naar inter-religieuze toetsing nu door naar de vraag of neutrale, algemeen-menselijke toetsing van levensovertuigingen mogelijk is.

Het ligt voor de hand om voor de algemeen-menselijke toetsing van de waarheidsaanspraken van religies te rade te gaan bij het paradigma van geldige kennis, de wetenschap. In de wetenschapsleer bestaat er uiteraard eveneens een discussie over de criteria waaraan wetenschappelijke kennis moet voldoen. Er zijn meer opsommingen van criteria gegeven, maar men kan ze in vijf eisen samenvatten: wetenschappelijke kennis dient systematisch te zijn, gegrond, intersubjectief, in vrijheid gevonden en voorgedragen met kritische zin.<sup>8</sup> Wij gaan deze criteria na. We zullen zien dat religie deze criteria ten dele kan erkennen, maar ten dele ook voorbehouden moet maken die voortvloeien uit de aard van het onderwerp, de totaliteit van de ervaring in betrokkenheid op het transcendente.

### *Systematiek*

Wetenschappelijke theorieën moeten systematisch zijn. Religieuze tradities, zo zagen wij, erkennen de eis van consistentie en coherentie, maar zeggen dat de aard van het transcendente geen strikte theorievorming erover toelaat. Religieuze waarheid is fragmentarisch. Intussen, zo concludeerden we, onderkent men tegenspraken als tegenspraken, puzzels als puzzels, enz. De idee van samenhang wordt erkend; zoals wij in 2.2. hebben laten zien, kan aan de eis van coherentie slechts tot op zekere hoogte worden voldaan.

### *Fundering*

De fundering van religieuze visies ligt in de basiservaringen. Voor gelovigen is dit een existentieel fundament. In de (zo neutraal mogelijk opgevatte) godsdienstwijsbegeerte kan men de verworteling van *beliefs* in basiservaringen en hun samenhang met concrete historische of natuurlijke gegevens onderzoeken. Indien men in inter-religieuze studie de waarheidsvraag niet kan beslissen, kan men redelijkerwijs niet verwachten dat dit op algemeen-menselijk vlak wel mogelijk is.

### *Intersubjectiviteit*

Religieuze tradities erkennen de intersubjectiviteit, maar wijzen, nogmaals, op beperkingen. Men verantwoordt geloof aan anderen; de grote stromingen binnen de religieuze tradities kennen reflectie en onderlinge verantwoording. In situaties waarin religieuze tradities in de loop van de geschiedenis op elkaar zijn gestuit, zijn er niet zelden debatten gehouden; men bestudeerde elkaars geschriften, gaf argumenten en weerleggingen. De intersubjectiviteit wordt blijkbaar erkend, maar, gegeven de aan religie inherente moeilijkheden van kwalificatie van taal, omvattendheid van het onderwerp en persoonlijke betrokkenheid, levert een intersubjectief debat van gelovigen en niet-gelovigen geen eensluidende conclusies op. (Volgens vele niet-gelovigen pleit dit tegen de waarheidsaanspraken van religie in het algemeen; volgens gelovigen vloeit dit voort uit de aard van religie.)

Uit de intersubjectiviteit vloeit voort dat men zich zover als mogelijk is moet verantwoorden, dat men de grootst mogelijke mate van openbaarheid nastreeft en dat

men zijn visie toelicht aan de ervaring die mensen op het gebied van religie en wijsbegeerte hebben opgedaan. In de moderne cultuur blijkt dit te gebeuren. Het probleem is, opnieuw, dat een beknopte uiteenzetting van de (initiële) leer niet zonder meer tot diep inzicht leidt.

### *Vrijheid*

In de Europese en Noord-Amerikaanse cultuur legt men veel nadruk op de eis dat wetenschappelijk onderzoek vrij moet zijn. Intussen liggen hier — net als bij de andere besproken criteria — vele problemen; men denke alleen al aan de vervlochtenheid van technologie, economie en wetenschappelijk onderzoek. Alle religieuze tradities zullen erop wijzen dat mensen '*zunächst und zumeist*' onvrij zijn, omdat zij aan vele zaken in het leven gehecht zijn, en allereerst aan hun eigen *ego*. Religieuze tradities wijzen erop dat men geestelijk en moreel vrij moet zijn van alle gehechtheden, wil men de diepere waarheid (achter de initiële leer) kunnen vatten. In feite geven de religieuze tradities zo een kritiek op het wetenschappelijke denken, zodra dit de eigen grenzen overschrijdt en zich een oordeel over laatste vragen aanmatigt. Hiermee is tegelijk gezegd dat alle wereldreligies de eis dat mensen vrij moeten zijn om de waarheid te leren kennen, onderschrijven. Alleen: het *concept van vrijheid* is een onderdeel van de religieuze levensbeschouwing.

### *Kritisch*

Religies beschikken, zoveel blijkt m.i. uit het tweede gedeelte van deze studie, in hun denkers, en niet alleen in hen, over een zeer kritische gezindheid. Men houdt niet alles voor waar; zeer intelligente en integere mensen hebben grondig over hun geloof nagedacht. Ook al zal niemand hunner beweren dat men de gehele waarheid heeft leren kennen, toch menen zij iets van de Waarheid te hebben gezien en er, aanduidenderwijs, iets over te hebben gezegd. In de 'westerse' cultuur worden religies soms als onkritisch afgeschilderd. Wanneer men de tradities zorgvuldiger nagaat, blijkt dat men zeer kritisch is, vooral op de eigen onvolkomenheid. De spits van de kritische instelling richt zich, zo hebben we vele malen gezien, op de mens die vervreemd is en niet van zins de waarheid onder ogen te zien. Met het oog op de zelfkritiek, die wezenlijk tot het religieuze inzicht behoort, kan men stellen dat de religieuze tradities soms blijken geven van een instelling die nog weer kritischer is dan die van de wetenschap.

Met oog op misbruik van religie ten bate van de belangen van groepen mensen heeft men de laatste decennia gewezen op het belang van ideologiekritiek. Religie mag geen ongerechtvaardigde belangen dienen of oorlogen veroorzaken. Voorzover de morele normen waaraan religieuze tradities op deze wijze worden getoetst, extern zijn aan de tradities, kunnen aanhangers van die tradities vragen op welke gronden de morele maatstaven van de ideologiekritiek berusten. Voorzover ik zie, kunnen de religieuze tradities echter grotendeels met de ideologiekritiek instemmen; vrijwel steeds vergen religieuze tradities een houding van liefde en mededogen jegens de naaste. Wel zijn er bij sommige religieuze stromingen bepaalde vragen te stellen; zoals over het kaste-systeem. Ik ga daaraan voorbij, omdat de vergelijking van de moraal die door de diverse religies wordt bevorderd, een afzonderlijke studie zou

vereisen. Ik wijs er slechts op dat men, dwars door de besproken religieuze tradities heen, ziet dat mensen wordt voorgehouden dat zij niet egocentrisch en materialistisch mogen zijn, en dat zij hun geluk vinden, indien zij streven naar de nabijheid van een rechtvaardige God of de realisering van bevrijding of leegte.

Tot de kritische instelling behoort dat men bereid is om met nieuwe ervaringsgegevens te rekenen, dat men open staat voor kritiek, en bereid is zijn visie, voorzover mogelijk, aan buitenstaanders te verantwoorden. Dit is zeker niet in alle religieuze stromingen en niet bij alle denkers het geval. Toch zijn er in de diverse tradities mensen die tot een verantwoording trachten te komen, niet alleen tegenover anderen maar ook voor zichzelf.

Wij concluderen dat de eisen die in de moderne cultuur aan wetenschappelijke kennis worden gesteld, niet vreemd zijn aan de bezinning op religieuze waarheidsaanspraken. In verband met de aard van religieuze kennis zijn deze criteria minder strikt toepasbaar dan op vele terreinen van wetenschappelijk onderzoek. Men denke hierbij overigens aan de discussies in de modernere wetenschapsleer, waarin allerlei nuances worden aangebracht inzake de neutraliteit en objectiviteit van de wetenschapsbeoefening zelf. Omdat het in deze studie niet om een rechtvaardiging van religieus geloof gaat, laten wij deze discussie rusten.<sup>9</sup> Wij constateren slechts dat de algemeen menselijke criteria voor geldige kennis, zoals men ze vindt in de criteria voor wetenschappelijke kennis, in religie op eigen wijze worden erkend. De toepassing ervan is gecompliceerd.

#### § 4. Criteria vanuit de religieuze tradities

Naast de besproken criteria hebben religies veelal eigen criteria die rechtstreeks samenhangen met hun eigen identiteit. In het christendom wordt bijvoorbeeld wel gesproken over Jezus Christus als het criterium der theologie, en over Jezus Christus als de weg, de waarheid en het leven. Hiermee hebben we m.i. met een verkorte spreekwijze te doen. Christus is voor christenen een knooppunt van basisinzichten; in wat Jezus heeft gezegd en gedaan, hebben mensen de transcendentie — voor christenen: God — ervaren; de christelijke visie op mens en wereld is diepgaand door Jezus' ervaring van de werkelijkheid bepaald. Iets dergelijks kan men van het boeddhisme zeggen: de boeddhistische ervaring is diepgaand bepaald door de middenweg van de Boeddha. De islamitische visie is diepgaand door de godservaringen van Mohammed bepaald. Echter, het feit dat de levensbeschouwing van mensen zo tot stand is gekomen, laat onverlet dat mensen door hun traditie op hun basiservaringen worden aangesproken en dat de tradities de ervaring van de wereld op bepaalde wijze structureren. De verwijzing naar de stichters van religieuze tradities is een intern-religieus criterium. Het is, voorzover ik zie, geen extra criterium naast die welke wij hebben genoemd, maar een afgekorte spreekwijze, die voor de aanhangers van de betreffende religie aansprekend en gemeenschapsstichtend is.

Men wijst daarnaast op de geschriften van een religieuze traditie. In de zogenaam-

de openbaringsreligies eist men dat opvattingen in overeenstemming zijn met de heilige boeken. Zo kennen de hindoes de Vedische geschriften en o.a. de Bhagavad-gita, de joden Tenach en Talmoed, de christenen de bijbel en de islamieten de Koran. Deze geschriften hebben niet hetzelfde soort gezag. Elke traditie kent wel een bepaalde vorm van beroep op autoriteiten, en een hermeneutiek om de traditie aan nieuwe omstandigheden aan te passen. We hebben daar in deel II meermalen op gewezen. Ook de aanvaarding van het gezag van de openbaring loopt echter over de basiservaringen; de welbegrepen leer berust op geïnternaliseerde kennis van de traditie; de internalisering berust op een bewustwording van bepaalde existentiële ervaringen in de interpretatie, welke een bepaalde religie ervan geeft. Binnen een bepaalde religieuze traditie is het beroep op de geschriften van die traditie uiteraard geldig. Indien men zijn visie voor buitenstaanders wil verklaren en verantwoorden, dan dient men zich niet op interne criteria te beroepen, maar op algemene criteria. In hoofdzaak zal men naar de empirische basis van geloof verwijzen, dus enerzijds naar basiservaringen en anderzijds naar die situaties in het leven en die historische gebeurtenissen, die een bepaalde interpretatie van mens en wereld — naar men aanneemt — plausibel maken. Hierin ligt de *common ground* van alle levensbeschouwelijke tradities, al is die *common ground* niet neutraal — buiten levensbeschouwelijke interpretaties om — aanwijsbaar.

In dit hoofdstuk hebben wij gezien dat er een aantal noodzakelijke voorwaarden zijn, waaraan religieuze waarheidsclaims moeten voldoen. De belangrijkste criteria zijn hun *empirical fit* en hun integratie van ervaringen in het grote verband van de werkelijkheid met oog op het transcendente. Doordenking van de coherentie van een levensbeschouwing speelt een grote rol, alsmede kritische bezinning en aanpassing van inzicht aan nieuwe ervaringen. Religieus inzicht is niet zuiver neutraal, intersubjectief toegankelijk, want de beide moeilijkheden van gekwalificeerd taalgebruik en de barrières die moeten worden genomen, verhinderen een openbare discussie. In zekere mate is de initiële leer toegankelijk; maar ook het verstaan daarvan vergt een perspectiefwisseling, die maakt dat iemand anders naar de wereld en naar zichzelf gaat kijken. De interpretatie van de basiservaringen (en de concrete ervaringen waarin zij worden geaktualiseerd) is afhankelijk van de religieuze traditie. Elke verificatie moet ergens stoppen — zoals men in de analytische wijsbegeerte heeft gezegd. Dat punt wordt in religie bereikt als iemand stelt dat hem of haar een bepaalde interpretatie van het bestaan juist voorkomt. Men beroept zich voor de waarheid van een traditie dan op een interpretatie van ervaringen, welke die ervaringen juist binnen die traditie hebben. In verband daarmee heeft men van een cirkelredenering gesproken. Dat is maar ten dele juist, namelijk in zoverre de ervaring juist binnen de traditie een bepaalde duiding verkrijgt. Men kan betwijfelen of van een echte cirkelredenering sprake is, want men beroept zich op de ervaringen (en niet op de traditie). Omdat er algemene kenmerken van het bestaan aan de basiservaringen ten grondslag liggen, zijn zij in principe bespreekbaar, al staat de discussie over de waarheidsvraag voor de moeilijkheden, waarop wij telkens hebben gewezen.

## XII. Exclusiviteit en universaliteit: de verhouding der religies

### § 1. Vier modellen voor de verhouding van religies

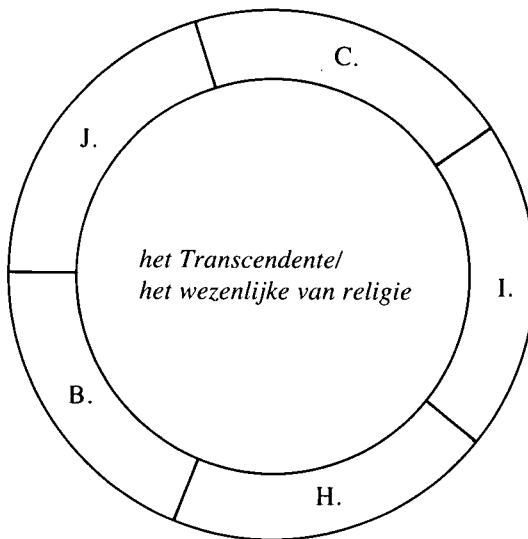
De visie op de aard van de religie, de *beliefs* die men huldigt en de opvatting van de rol van kennis in religie is bepalend voor de visie op de verhouding tussen de waarheidsaanspraken van de diverse tradities. Indien men bijvoorbeeld zegt dat religie geen kennis omvat, dan bestaat er geen tegenspraak op het vlak van beweringen. Indien men de hermeneutische problematiek inzake het verstaan van (gekwaliceerd) religieus taalgebruik ontkent en alle religieuze uitspraken *clare et distincte* acht, dan moet men aannemen dat mensen helder te omschrijven meningsverschillen over de laatste werkelijkheid hebben. Indien men daarentegen zegt dat alle kennis omtrent het A1 fragmentarisch en bij benadering is, dan kan men alle religies als min of meer gelijkwaardige benaderingen van het A1 typeren. Indien men zijn eigen religie in de exclusieve openbaring van God gefundeerd acht, dan kan men geen ruimte laten voor waarheidsmomenten in andere tradities. Kortom, de visie op de aard van religie en religieuze kennis is bepalend voor de ruimte die men heeft om tot een bepaalde visie op andere religies te komen. Aan de hand van de opvattingen die wij in hoofdstuk II hebben beschreven, kan men gemakkelijk demonstreren dat de visie op de aard van religie implicaties heeft voor iemands visie op de verhouding tussen de religies. In hoofdstuk IX.1.2. hebben wij al enkele opvattingen van religieuze wereldbeschouwingen als eenheden genoemd en daartegen bezwaren kenbaar gemaakt. In dit hoofdstuk trekken we conclusies uit het voorafgaande met betrekking tot de verhouding van religies, met name inzake hun waarheidsaanspraken. Op de onderlinge verhouding van religieuze belevingen, riten en handelingsaanbevelingen gaan wij in deze studie niet in. We zullen vier visies onderscheiden. De twee onaannemelijke alternatieven dat (a) alle religies op hetzelfde neerkomen, en (b) alle religies elkaar uitsluitende systemen zijn, zullen wij verwerpen om een genuanceerder visie te ontwikkelen, die mogelijk is als men religies als *multi-centered belief-systems* opvat. Als men recht doet aan het feit dat er meer basiservaringen een rol spelen in religie en dat 'faith' een complex fenomeen is waarin meer existentialen van de mens zijn geïnvolveerd, dan kan men tot een gedifferentieerde benadering komen. Deze benadering verdient de voorkeur boven de inclusieve en de exclusieve opvattingen, die onaannemelijk zijn vanwege de treffende overeenkomsten en de verschillen tussen religieuze tradities.

In § 2 vatten we de resultaten van onze studie met betrekking tot de waarheidsclaims van religies samen. In de slotparagraaf van dit hoofdstuk (§ 3) gaan wij in op de status van de theorie van religie die wij in dit derde, analytische deel van onze studie hebben ontwikkeld. Hoe verhoudt zich een filosofie van de religie tot de godsdienstwetenschappelijke feiten? Is een dergelijke theorie levensbeschouwelijk

neutraal? Impliceert een dergelijke theorie een theologische positie? Deze vragen naar de status van de filosofie van de religie, zoals in deze studie benaderd, komen aan het slot aan de orde. Daarmee grijpen we terug naar 1.1.5, waar we de mogelijksvoorwaarden van ons onderzoek al ter sprake brachten.

### 1.1. Visie I: *In essentie gelijk*

Als eerste stellen wij die visie op de verhouding der religies aan de orde, waarin men ervan uitgaat dat alle religies op dezelfde transcendentie werkelijkheid betrekking hebben, op God. Tegenspraken tussen religies komen voort uit de beperktheid van het menselijk verstand en de veelheid van menselijke ervaringen, zo zegt men dan. Men kan deze visie weergeven met een cirkel, waarin het centrum door het transcendente wordt gevormd, en de religies de segmenten van de buitenrand zijn. Ze zijn verschillende benaderingen van het Absolute, deelwaarheden van het Onzegbare.



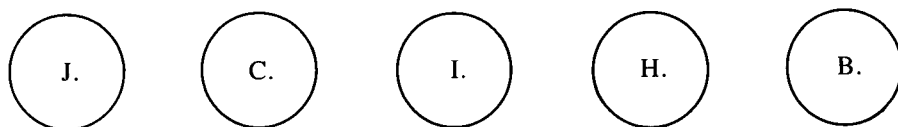
figuur 1: het wezenlijke gemeenschappelijk; het niet wezenlijke apart.

Deze visie brengt met zich dat er geen ruimte is voor de exclusieve *particularia* van tradities. We kwamen deze visie bij Ghandi tegen: alle religies gaan over God, de Waarheid; het exclusieve van jodendom, christendom en islam berust op onjuiste absoluutheidsaanspraken van deze tradities. Hick gaat ver in deze richting; ter wille van de 'inter-religious relations' laat hij de exclusieve claim van het christendom inzake de persoon van Christus vallen. Toch laat Hick ruimte voor de mogelijkheid dat één religie beter is of meer waarheid bevat dan andere. Ook Smith gaat ver in de richting van dit cirkelmodel; de kern van geloof is *faith*, betrokkenheid op het transcendente; desalniettemin erkent Smith de verschillen tussen religieuze tradities. De betekenis van *beliefs* is bij Smith niet helemaal helder. Wij menen zijn eigenlijke

intentie en ook zijn visie op religies als cumulatieve tradities recht te kunnen doen in het vierde model dat we zullen ontwikkelen. In feite komt de relativistische visie met de neo-hindoe visie op andere religies overeen: essentieel zijn ze hetzelfde; mensen benaderen het Hoogste langs vele wegen, en moeten dat ook, want het Absolute is onuitputtelijk. Deze visie overtuigt niet. Ik noem twee bezwaren. 1. Thakur, die ver in deze richting gaat, wijst op de tegenspraken tussen religieuze tradities (zie II.3.4). Een voorbeeld daarvan is de leer van de reïncarnatie. Men kan de tegenspraken niet wegvlakken. 2. Wie zoekt naar *beliefs* die alle religieuze tradities gemeen hebben, houdt *formele* gezichtspunten over: in religie gaat het om het transcendente, om de integratie van de ervaringen en om de bestemming van de mens. Uit deze algemene gezichtspunten hebben wij in het vorige hoofdstuk criteria voor ware religie afgeleid. *Inhoudelijk* bestaan er over de aard van het transcendente, de wijze van integratie van ervaringen en de bestemming van de mens, zowel punten van verschil, als punten van overeenstemming tussen religieuze tradities. Deze bezwaren zijn doorslaggevend. Wie voor het cirkel-model kiest, opteert ofwel voor de neo-hindoe-visie (al dan niet geamputeerd in verband met het verwerpen van de hindoe-opvatting van reïncarnatie), danwel voor een eigen construct over de ware religie. Naar mijn gevoel gaat men dan de mogelijkheden van de (zo neutraal mogelijke) godsdienstwijsbegeerte te buiten. Men wordt dan partij; dat mag, mits men het zegt.

## 1.2. Visie II: Alternatieve wereldbeschouwingen

De tweede visie op de verhouding van religies kan men weergeven als vijf losse cirkels. Religies zijn gehelen, in de zin van taalspelen of culturen. Het geheel bepaalt de delen; de onderdelen van een religieuze cultuur worden geheel en al door die religieuze cultuur bepaald. Daarom hebben alle verschijnselen en begrippen binnen een religie hun *betekenis* slechts binnen die bepaalde religie. Ook begrippen die met begrippen uit andere religies overeenkomen, hebben hun specifieke betekenis binnen het geheel van de diverse tradities. Daardoor zijn zij onvergelijkbaar. Wanneer men, bijvoorbeeld in christendom, Amida-boeddhisme en bhakti-religie, van *genade* spreekt, dan bedoelt men geheel verschillende dingen (en niet verwante zaken, die binnen de diverse religies andere connotaties verkrijgen). Deze visie ligt in het verlengde van een visie op religieuze tradities als wereldbeelden (vgl. Wittgenstein); Phillips gaat ver in deze richting, maar brengt toch ook nuances aan (II.1). Men vindt deze opvatting in de christelijke theologie bij Kraemer die haar met barthiaanse opvattingen verbindt (VI.3.5).



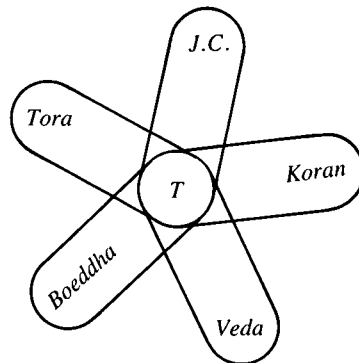
figuur 2: religies als afgesloten gehelen.



Ook deze visie is onaannemelijk. 1. Er zijn eenvoudigweg teveel treffende overeenkomsten tussen religieuze tradities. Op grond daarvan kan men niet volhouden dat religies onvergelykbare, zelfstandige grootheden zijn. Zoals in visie I de overeenkomsten tussen religies worden verabsoluteerd, zo hier de verschillen. In godsdiensten die geloven dat God de wereld heeft geschapen, zijn mensen op vergelykbare wijze onder de indruk van de majesteitelijkheid van de natuur en het wonderbare van het leven. In religieuze tradities die leren dat het ware mens-zijn pas wordt bereikt als men zijn (ego-centrische) leven verliest, zijn mensen getroffen door het gratuite karakter van de vredige ervaring van het bestaan. Zo kan men doorgaan met voorbeelden waaruit overeenkomsten blijken. Men moet op zijn minst constateren dat er grote overlappingen tussen religieuze tradities bestaan. 2. Vervolgens moet men verdisconteren dat religies niet in zo grote mate eenheden zijn als de termen 'hindoeïsme', 'boeddhisme', enz. suggereren. Net als anderen heeft Smith daarop nadrukkelijk gewezen. Om de bonte verscheidenheid ook binnen de religies te laten uitkomen hebben wij in deel II steeds enkele bladzijden gewijd aan een schets van de ontwikkelingen in religies; om dezelfde reden hebben wij vaak geschreven 'religieuze tradities' in plaats van (het kortere) 'religies'. Religies zijn begrepen in een hermeneutisch proces, waarin de algemeen menselijke ervaring een rol speelt naast de religieuze ervaringen die men opdoet, en waarop ook de ontmoeting tussen diverse tradities en levensbeschouwingen van invloed is. Met name de verwevenheid van religie en cultuur is er de oorzaak van dat er in religies die over meer culturen zijn verbreid, grote interne verschillen bestaan en dat religies grote historische ontwikkelingen doormaken. De verstaanshorizont van de tijd waarin men leeft, blijkt van invloed op het geloofsverstaan. Religies zijn geen afgesloten gehelen.

### 1.3. Visie III: 'Bi-centered' levensbeschouwingen.

Indien religies zich niet tot elkaar verhouden als cirkels die de kern van een cirkel gemeen hebben en evenmin als naast elkaar staande cirkels, dan moet men overwegen of ze zich wellicht als ellipsen verhouden. Een ellips is een figuur met twee brandpunten. Kan het zo zijn dat de wereldreligies een brandpunt gemeen hebben, maar elk een eigen tweede brandpunt hebben? Het gemeenschappelijke zorgt dan voor de overeenkomsten tussen en overlappingen van religies; het andere voor de particularia van elke traditie en de eigen identiteit.



figuur 3: religies hebben het Transcendente gemeenschappelijk, maar hebben ook wezenlijke verschillen.

Dit model is het gemakkelijkste te verduidelijken aan de semitische religies. Zij hebben één brandpunt gemeen: God, de Schepper en onderhouder van de wereld. Zij hebben daarnaast elk een eigen brandpunt: het verbond tussen God en Israël (met de Tora), Jezus Christus, en de Koran. De particularia kleuren het godsbeeld van de drie tradities; dit neemt niet weg dat er ook een aantal elementen in het godsbeeld binnen deze drie tradities overeenkomen of op zijn minst zeer verwant zijn. God wordt gezien als Schepper; Hij is een Erbarmmer; Hij eist gerechtigheid; Hij geeft mensen verantwoordelijkheid, maar is in staat zijn wil door te zetten. Dit zijn gemeenschappelijke elementen. Deze elementen staan binnen de tradities in een bepaald kader. Nu heeft men in de hermeneutische filosofie geleerd dat het geheel bepalend is voor de betekenis der delen. Daarom ligt het voor de hand dat men denkt dat het geloof in de Schepper binnen de islam anders is dan binnen het christendom, en daar weer anders dan binnen het jodendom. Men moet de betekenis van een onderdeel van de geloofsinhoud immers bepalen vanuit het geheel van iemands verstaanshorizont, zo kan men denken. Deze gedachte is niet onjuist, maar zij behoeft nuancering. De beeldspraak verstaanshorizont suggereert wellicht een eenduidig geheel; de term is echter gemunt om het beweeglijke van iemands 'horizont' aan te geven. Een culturele horizont is geen vast gegeven; het is ook geen theoretische of psychologische eenheid. Tussen de huizen staande is de horizont niet zichtbaar; men heeft een beeld van het dorp, maar men ziet het niet. Het beeld dat men heeft, wordt bepaald vanuit de herinnering aan de ervaring van het dorp. Men stelt zich de straat verderop niet voor, zoals die eruit zou zien als de huizen tussen het eigen huis en die straat zouden wegvallen, maar zoals men het ziet als men door de straat fietst. Mijn beeld van het dorp is dus bepaald door mijn waarneming ervan op meer ogenblikken, zelfs door de indrukken die ik heb opgedaan in de huizen waar ik binnen ben geweest. Het beeld van het dorp is geen feitelijk, maar een ideëel geheel. Net zo met de wereld; wij ervaren de wereld als een geheel. De eenheid van de ervaring is een soort regulatief idee. Deze eenheid is niet een soort mathematische eenheid, zoals de eenheid van een cirkel of een ellips. Het is een beleefde eenheid, geconstitueerd door het *in-der-Welt-sein*. Zo is ook de eenheid van een levensbeschouwing geen strakke eenheid, maar een min of meer samenhangend geheel van fundamentele inzichten en ervaringen. Als men het zo mag zeggen: het is een geheel met breuken en naden, met verbindingen tussen inzichten, waaraan men gewend is of waarmee men heeft leren leven. We hebben er al eerder voorbeelden van gegeven: God is goed en machtig; toch is er veel ellende waarvoor mensen niet verantwoordelijk zijn; God bepaalt de dingen, toch is de mens vrij en verantwoordelijk; God is gelukkig in zichzelf, toch wenste Hij iets, sc. de schepping van de wereld (en wel deze wereld). Theïstische religies worstelen met deze vragen; in feite worstelen zij met de verbinding van de verschillende ervaringen en de inzichten, daaraan ontleend. De eenheid van een religieuze levensbeschouwing is een regulatief idee; in het kader van de geloofsdor-dening is de eenheid meer een opgave dan een feit. Daarom is het onjuist om te stellen dat het scheppingsgeloof van de moslim geheel anders is dan dat van de jood of de christen. Ook indien een christen stelt dat alle dingen die geworden zijn, geworden zijn door het Woord, door Christus (Johannes 1), dan gaat het toch over dezelfde schepping. Indien een moslim over de profeet Mozes denkt vanuit de

centrale positie van Mohammed en de *ketib*, dan nog gaat het over Mozes en de openbaring van het boek. De taalspelen van de diverse religieuze tradities overlappen elkaar; zij vallen niet samen, maar zijn ook niet geheel contradictoir. De beelden van cirkel en ellips zijn te schematisch.

#### 1.4. Visie IV: 'Multi-centered' levensbeschouwingen.

Daarom moeten wij de zaak nog een slag ingewikkelder maken. In feite hebben jodendom, christendom en islam niet elk twee brandpunten. Het is niet juist dat het in het jodendom om God gaat én om het verbond, in het christendom om God én om Christus, en in de islam om God én de profeet en de Koran. In feite zijn deze beide brandpunten verweven: de lijn van en naar God loopt over de Tora, over Christus en over de Koran. Met deze constatering zijn we niet terug bij het cirkel-model. De waarheid van het cirkel-model is dat het in alle religie om het transcendente gaat, zoals het door de ervaringen heen wordt ervaren. Met Smith en Hick kan men instemmen dat men niet religie-centered moet denken, maar *God-centered*. Dit centrum is echter transcendent; over de aard van dit centrum bestaan er verschillende inzichten — zo stelden we al naar aanleiding van model I. Daarom is model I te simpel. Ook het ellips-model is te eenvoudig. Onder verwijzing naar wat we in hoofdstuk IX schreven over de basisinzichten waarop het gebouw van een religieuze wereldbeschouwing wordt opgetrokken, kunnen we nu een vierde model schetsen: geen mono-centered, ook geen bi-centered, maar een *multi-centered visie* op religie. Het bi-centered model hebben we toegelicht vanuit de drie semitische religies. Bij het brandpunt 'God' kan men ook het hindoeïsme betrekken en, zo men meent dat te kunnen verdedigen, het boeddhisme. In het vierde model kunnen we de werkelijkheid van de grote religies meer recht doen.

Na de cirkel, de cirkels en de ellips zou men hier (als dat kon) een drie of meer dimensionele figuur moeten tekenen, die meer centra heeft. De overlapping van de diverse religies zou dan niet meer bestaan in het ene brandpunt, het geloof in een Schepper. Er zijn vele overlappingen. De overeenkomsten betreffen alle dimensies van religie, zowel handelingsaanwijzingen, wijzen van gemeenschapsbeleving, interpretatie van elementaire ervaringen en geloofsinhoud. Het blijkt dat religies elementen van elkaar kunnen overnemen die in meerdere of mindere mate in de eigen traditie worden geïntegreerd. Binnen de diverse religies leggen verschillende stromingen uiteenlopende accenten. Afhankelijk van de configuratie van een traditie bestaan er overeenkomsten en verschillen met andere tradities, zoals die in de vergelijkende godsdienstwetenschap en godsdienstfenomenologie zijn beschreven. Men moet verklaren dat mensen tot vergelijkbare inzichten komen. In verband daarmee hebben wij op de existentiële kenmerken van het menselijk bestaan in de wereld gewezen. Mensen hebben een besef van transcendentie, ervaren het onbenoembare in en door bepaalde concrete ervaringen heen, en komen tot interpretaties ervan in basisinzichten. In de volgende paragraaf werken wij deze visie iets nader uit wat betreft de verhouding tussen religieuze waarheidsclaims.

## § 2. Waarheidsclaims

Wij vatten de resultaten van onze studie wat betreft de verhouding van de waarheidsaanspraken van de religies samen.

1. Het is niet juist om religies vanuit één grondovertuiging te typeren; er zijn meer basisinzichten, waarin mensen het transcendente menen te ervaren. Daarom staan de waarheidsclaims der religies niet monolithisch tegenover elkaar, maar is er familie-*verwantschap*: er zijn overeenkomsten en verschillen.

2. Elke traditie kent een beeld van het transcendente, van de mens en de wereld, dat is ontstaan uit basisinzichten. De configuratie van basisinzichten, waartoe de traditie in een hermeneutisch proces komt, kleurt de basisinzichten. Daarom kan men overeenkomstige *beliefs* uit de ene traditie niet geheel gelijk stellen met die uit een andere traditie.

3. Omdat men verschil van inzicht heeft over de aard van het transcendente, de mens en de wereld, is de waarheidsvraag in het geding: men claimt dat men de werkelijkheid kent zoals die *echt* is.

4. Verschil van mening sluit niet uit dat men het op een aantal punten eens is. Voorbeelden die ik al heb genoemd betreffen het geschapen zijn van de wereld, de afhankelijkheid van genade, de noodzaak om het eigen *ego* te transformeren, en de nadruk op een welwillende houding jegens medezijnden. Deze onderlinge instemming is vaak geen instemming van een religie met een andere, maar een '*criss-cross-family-resemblance*': verschijnselen lijken veel op elkaar maar zijn toch niet hetzelfde. Men moet ermee rekenen dat de overeenkomsten niet steeds per religie bestaan, maar per stroming binnen de tradities. Om enkele voorbeelden te geven: christelijke unitariërs leggen nadruk op de eenheid van God; zij wijzen de drieëenheid af; zij staan in dat opzicht dichter bij jodendom en islam dan christenen die alle nadruk leggen op het god-zijn van Christus. Mystiek ingestelden zijn het door de religies heen eerder met elkaar eens dan met andere stromingen in hun eigen tradities. De *bhakti*-religie heeft overeenkomsten met christelijke stromingen waar het accent op de genade ligt en met Amida-boeddhisme. Mensen die nadruk leggen op het praktische handelen als vorm van *yoga* of geloofsbeleving, kunnen elkaar makkelijker verstaan dan mensen in hun eigen traditie die alle nadruk op geformuleerde waarheden leggen. Omgekeerd, de stromingen voor wie de geformuleerde leer zeer belangrijk is, kunnen elkaar op dat ene punt aanvoelen, en wellicht beter dan meer mystiek ingestelden in hun eigen traditie.

5. Het oordeel dat men over andere religieuze tradities heeft, is in de eigen visie geïmpliceerd. Indien men bijvoorbeeld zegt dat het koninkrijk van God door liefde en opoffering komt, kan men weinig waardering hebben voor sommige islamitische stromingen die de heilige oorlog leren. Indien men in stromingen in hindoeïsme en boeddhisme meent dat ieder mens door vele levens heen zelf het *karma* moet breken, dan kan men geen fiducie hebben in christelijke stromingen die de kerk als 'Heilsanstalt' zien. De eigen visie is uiteraard bepalend voor de waardering van andere tradities. Wij hebben gesteld dat de initiële leer van een traditie (in beginsel) een standpuntbepaling ten opzichte van andere tradities omvat.

6. De criteria ter beoordeling van religieuze waarheidsclaims zijn niet van dien aard

dat men inter-subjectief kan vaststellen wat waar en onwaar is. Wel bieden de criteria minimum-eisen waaraan religieuze waarheidsclaims moeten voldoen (hoofdstuk XI). De doorslaggevende eisen zijn, dat men recht doet aan de ervaring, ervaringen integreert, en laat uitkomen dat men over het transcendente spreekt. Het probleem is dat religieuze ervaring *sec* niet bestaat; steeds is de ervaring geduid. Tradities koesteren bepaalde duidingen. Het gesprek over de waarheid van religieuze inzichten gaat dus over de ervaringen, zoals men die in de duiding of interpretatie kent.

7. Bij de discussie over *beliefs* moet men rekenen met de plaats die de leer in een traditie inneemt en met de twee niveaus van geloofskennis. Alle tradities kennen echter *beliefs*, al gaat het overal om het geleefde geloof (*religio vera*). De formulering van geloof ontspringt aan geleefd geloof en kan niet van deze ervaringsbasis worden losgemaakt. Discussie over *beliefs* die men niet heeft doorleefd, houdt iets uitwendigs en oppervlakkigs. Daarom hebben diegenen gelijk die stellen dat de inter-religieuze dialoog een proces is, en vergissen diegenen zich, die menen dat de toetsing van *beliefs* een zaak van openbare, godsdienstwetenschappelijke of -wijsgerige studie is, al kan godsdienstwetenschappelijke en -filosofische studie een grote rol spelen in de dialoog. Instellingen voor wetenschappelijk onderzoek vormen niet een soort Vredespaleis ter beslechting van religieus verschil van inzicht.

8. Omdat mensen er met hun religieuze *beliefs* aanspraak op maken iets te zeggen over de aard van het transcendente en de juiste interpretatie van de wereld en de mens, kunnen zij niet alleen verschillend en eventueel strijdig zijn, maar ook aanvullend. Zoals religieuze tradities bijvoorbeeld rekenen met inzichten uit de exacte wetenschappen, zo kunnen zij ook met elkaars inzichten rekenen. Zij kunnen van basisinzichten van andere tradities leren. Zij kunnen duidingen daaruit ten dele in hun eigen wereldbeschouwing integreren. Deze integratie is niet de aanpassing ervan aan één integratiecentrum of grondovertuiging, maar integratie binnen een configuratie van fundamentele inzichten.

9. Omdat religie meer aspecten heeft, kan verschil van mening over bepaalde *beliefs* samengaan met eensgezindheid inzake bepaalde morele overtuigingen. Meningsverschil sluit onderling respect en samenwerking niet uit.

10. De wil om van elkaar te leren brengt mee dat men de waarheidsclaims en verschil van inzicht niet verzwijgt, maar ze in geding brengt en, voorzover mogelijk, verantwoordt.

### § 3. Ten besluite: inter-religieuze godsdienstwijsbegeerte

Tot slot maken we enkele opmerkingen over de mogelijkheidsvoorwaarden van deze studie. In I.1.5 hebben we gesteld dat een vergelijking tussen de waarheidsbegrippen van de vijf tradities, waartoe wij ons hebben beperkt, mogelijk is (1) omdat alle mensen hun *beliefs* evalueren en veronderstellen dat zij *waar* zijn, en (2) omdat er in de diverse religieuze tradities dezelfde soort kwesties aan de orde worden gesteld. Ook intern kennen de tradities discussies over de aard van de waarheid en de plaats van de leer. Deze punten zijn in deel II aan de orde gekomen. In deel III hebben wij enkele lijnen getrokken. Wat is de aldus ontwikkelde 'theorie van waarheid in en tussen religies' waard? Ik geef enkele overwegingen.

Ten eerste. De visie die is ontwikkeld, stoelt op een vergelijking van de kenleer in de besproken tradities. Wij zijn ons ervan bewust dat de studie door talloze beperkingen wordt gekenmerkt. Er konden alleen enkele representatieve denkers aan de orde komen; religies zijn een veel bonter geheel dan in onze studie tot uitdrukking kon komen. Dit neemt niet weg dat er een aantal min of meer, soms zeer representatieve denkers uit de tradities zijn beschreven, die veelal een stempel op stromingen in hun traditie hebben gedrukt. Daarom: de ontwikkelde visie is niet maar ontleend aan de cultuur en traditie van de schrijver, westerse wijsbegeerte en westers protestants christendom. Juist de onvrede met visies die op een dergelijke wijze tot stand zijn gekomen, was de aanzet tot deze studie.

Ten tweede. Vanuit de beschreven visies zijn lijnen doorgetrokken. De beschreven visie is geen godsdienstwetenschappelijke beschrijving van zuivere feiten (aangenomen dat die mogelijk is), maar een wijsgerige visie: gerelateerd aan de feiten, maar tegelijk een poging om te zeggen hoe het *echt* zit. Op één centraal punt heb ik tot dusverre geen standpunt ingenomen. Ik heb vijf wijzen van spreken over waarheid in religie onderscheiden, waarvan vier niveau's van kennis. Een aantal stromingen kent een niveau van opgaan in het Hoogste in non-duale kennis. Over de mogelijkheid van een dergelijke ervaring kan men m.i. geen neutrale uitspraken doen. Als men zegt dat deze mogelijkheid bestaat, gaat men louter op het gezag van diegenen af die zelf zeggen deze ervaring te kennen. Zegt men daarentegen dat deze ervaring niet mogelijk is, dan neemt men een positie inzake de aard van het transcendente en het mens-zijn in en verraaft men een *parti-pris* voor bepaalde stromingen. Ik heb geprobeerd mij van een dergelijke stellingname te onthouden. Mede daarom heb ik in de opsomming van religieuze basiservaringen geen onmiddellijke ervaring van het transcendente opgenomen. Ook over de ervaring van de stichters van religieuze tradities, die soms op openbaring hebben gewezen, heb ik niet uitgeweid. Indien deze terughoudendheid zich in deze studie heeft gewroken, dan komt zij toch voort uit de poging om — in deze studie — zo neutraal mogelijk te zijn.

Ten derde. Men kan zich afvragen of de vraagstelling — het waarheidsbegrip in religie, de verhouding van waarheidsaanspraken — op zichzelf al geen cultureel bepaalde vorm van denken verraaft.<sup>1</sup> Stellen mensen in stamreligies zich deze vragen? Men mag aannemen dat mensen die impliciet of expliciet bepaalde *religieuze beliefs* huldigen, zich de waarheidsvraag gaan stellen, als zij in aanraking komen met mensen met merkbaar andere opvattingen en leefwijzen. Ik heb niet beweerd dat mensen in alle religies zich de waarheidsvraag stellen of in gelijke mate in de theoretische bezinning op die vraag geïnteresseerd zijn. Wel is het een feit dat er formuleerbare meningsverschillen bestaan tussen boeddhisten en hindoes onderling en tussen joden, christenen en islamieten onderling, en dat er kennelijke tegenspraken bestaan tussen beide clusters van religies over en weer — die in het verleden soms tot gewelddadige botsingen hebben geleid (en daartoe nog leiden). Daarom is de vraag naar de aard van religieus meningsverschil en de kwestie hoe men met de tegenspraken kan omgaan, van praktisch gewicht. Daarnaast is het voor iemand die zelf in een religieuze traditie staat, en wellicht ook voor mensen die alleen maar in het verschijnsel religie geïnteresseerd zijn, interessant om te trachten te achterhalen hoe

‘het eigenlijk zit’. Ook een godsdienstwijsgerige studie is gemotiveerd door de waarheidsvraag: iemand wil weten hoe het echt zit.

Ten vierde. In deze studie bleek dat religieuze *beliefs* in verband met de aard van religie om meer redenen niet gemakkelijk bespreekbaar zijn: ten eerste vanwege de *barrières* die mensen verhinderen om tot inzicht te komen, ten tweede vanwege de kwalificaties van religieus taalgebruik, ten derde vanwege het feit dat de geloofsinhouden van tradities in een grotere samenhang staan, die men enigszins moet leren inzien om de plaats van de diverse *beliefs* te verstaan, en ten vierde vanwege het omvattend karakter van religieuze *beliefs*. Indien wij in de weergave van *beliefs* van tradities tekort zijn geschoten, dan hangt dit althans ten dele met deze moeilijkheden samen. Vergelijking van *beliefs*, en zeker vergelijking van de waarheidsopvattingen in tradities, ligt op een zeker abstraktieniveau. Daarom is het in principe mogelijk toch algemene uitspraken over religie te doen. In beginsel liggen deze uitspraken op het niveau van openbaar weten, al hoopt de schrijver dat zij ook enig dieper inzicht in de besproken tradities verraden. Iets meer inzicht in een traditie, en bewustzijn van de specifieke aard van religieus inzicht, helpt bij het verstaan van andere tradities. De stelling dat de waarheidsvraag niet door de wetenschap of filosofie kan worden beslecht, betekent niet dat men niet mag proberen om in de filosofie zoveel mogelijk helderheid te verkrijgen.

Ten vijfde. Eén van de vragen die wij aan het slot van hoofdstuk II hebben genoteerd, is de kwestie of men in alle religieuze tradities eenzelfde of dezelfde transcendentale werkelijkheid intendeert. Het is gebleken dat het abstracte begrip ‘transcendente werkelijkheid’ binnen de diverse religies een andere inhoud kan verkrijgen. Sommige auteurs identificeren de geïntendeerde transcendentale werkelijkheid van de diverse religies: *nirvana* wordt dan gelijk gesteld met het goddelijke. Andere auteurs, zoals Nishitani, verwerpen deze identificatie van God of het goddelijke met *samsara sive nirvana*. Ik meen dat men op grond van het in deze studie beschreven materiaal niet kan zeggen dat de besproken tradities dezelfde verheven werkelijkheid intenderen. Wel kan men concluderen dat elke traditie een eigen visie heeft op de diepste werkelijkheid die door elk mens ten diepste wordt nagestreefd of althans nagestreefd zou moeten worden. Dit inzicht is mede bepalend voor de waardering die men voor diverse andere tradities kan opbrengen. Alle tradities zeggen dat het menselijk bestaan verbonden is met een transcendentale grond of bestemming; over de aard van de transcendentie bestaan er verschillen (en overeenkomsten). Aan de vraag of twee of meer van de besproken tradities eenzelfde transcendentale werkelijkheid intenderen, gaan we hier voorbij; deze vraag vergt een afzonderlijke studie.

Ten zesde. Tenslotte staan we stil bij het onderscheid tussen godsdienstfilosofie (zoals in deze studie beschreven), wijsgerige theologie, en theologie. Onder theologie verstaan we de geloofsdoordenking (en -verantwoording) binnen een traditie. Onder wijsgerige theologie verstaat men vaak de doordenking van *beliefs* van een traditie binnen die traditie, met wijsgerige methoden. De naam godsdienstwijsbegeerte omvat meer dan één benadering van religie. In deze studie is de godsdienstwijsbegeerte zo min mogelijk vanuit een bepaalde traditie, en dus zo algemeen-menselijk en inter-religieus mogelijk, opgevat. Te vaak is men in de westerse

godsdienstwijsbegeerte op een vanzelfsprekende manier uitgegaan van westerse, (post-)christelijke ideeën omtrent religie en waarheid. Te vaak ook heeft men in de westerse filosofie de gedachte dat men het verschijnsel religie kan begrijpen, zonder dat men zich met de (kenleer van de) diverse religieuze tradities zelf heeft beziggehouden. De godsdienstige inzichten in de realiteit en de barrières die de mens — volgens de religieuze tradities — verhinderen om de waarheid te zien, hebben gevolgen voor de beoefening van de wijsbegeerte als geheel. De mogelijkheid van een neutrale, afstandelijke toegang tot de werkelijkheid, zoals zij *echt* is, wordt in de religieuze kenleer ontkend. Voor het verwerven van werkelijk inzicht is meer nodig dan wijsgerige analyse; door transformatie van de persoon moet men barrières overwinnen. Door de aandacht voor de mogelijkheidsvoorwaarden van inzicht in de ware werkelijkheid is de religieuze kenleer van fundamentele betekenis voor de gehele wijsbegeerte. Daarom kunnen we Wilhelm Dupré bijvallen in zijn — langs geheel andere lijnen ontwikkelde — stelling dat de godsdienstwijsbegeerte ‘fundamentele filosofie’ is: in de godsdienstwijsgerige studie gaat het om de fundamentele vragen van de gehele wijsbegeerte.<sup>2</sup> De grondvragen van antropologie, cultuurfilosofie, moraal en kenleer komen er op fundamentele wijze aan de orde.

Deze studie is dus geen theologische, maar een wijsgerige studie. Zij is intussen wel van belang voor de theologie. Om tot een verantwoorde theologische waardering (hetzij positief, hetzij negatief) van andere religieuze tradities te kunnen komen, moet men zich realiseren wat andere religieuze tradities over *waarheid* denken. Onze studie is een bijdrage aan die bezinning. Daarmee hebben wij ons specifiek beziggehouden met het thema dat krachtens de traditie van de westerse universiteiten tot hun centrale opgave behoort: uit hang naar wijsheid en inzicht (*filosofie*) zoeken naar waarheid.



# Noten

## Noten hoofdstuk I

1. Vgl. bijv. de 'philosophical theology' in Engeland (bijv. T.F. Torrance, *Theological science*, Oxford<sup>2</sup> 1971; R. Swinburne, *Faith and Reason*, Oxford 1981. De leeropdracht van Swinburne (en zijn voorgangers, B. Mitchell en I.T. Ramsey) is: 'philosophy of the Christian religion'. Vgl. ook V. Brümmer, *Wat doen wij als wij bidden?*, Kampen 1985.
2. Vgl. mijn *De Schrift alleen?*, Kampen<sup>2</sup> 1979, 188 vv.
3. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, 634.
4. Zie R.D. Baird, *Category Formation in the History of Religions*, Den Haag 1971.
5. D.C. Mulder, *Religie, religies, religiositeit*, Kampen 1973, 7; vgl. zijn 'Het einde van de religie?', *Rondom het Woord* 13 (1971) 294 vv. en 'Mogelijkheden en grenzen van een fenomenologie der religie', *G.T.T.* 73 (1973) 34. De moeilijkheid van deze definitie zit in het begrip *andere*; voor enkele religieuze tradities kan men beter zeggen dat het om *deze* werkelijkheid gaat, maar dan anders gezien (sc. als *sjunyata* of als schepping). Vandaar mijn bezwaar tegen deze omschrijving in stelling XIX bij de in noot 2 genoemde dissertatie. Indien men *andere* opvat in de zin van *anders dan de 'zundächst und zumeist' beleefde, voorhanden werkelijkheid* (zoals Mulder het ook wil), dan is deze omschrijving bruikbaar.
6. Zie mijn 'De waarheid in het geding', in: *De dialoog kritisch bezien*. Studies over de waarheidsvraag in de dialoog met gelovigen uit andere culturen, red. A.W. Musschenga, Baarn 1983, 46.
7. Zie mijn *De Schrift alleen?*, 188-202; 223 vv.
8. Plato, *De Staat*, in: Plato, *Verzameld Werk* II, vertaald door X. de Win, Haarlem 1962, 262 (§ 19 e); vgl. *Phaedo*, in: a.w. I (Haarlem 1965), 943 v. (§ 10 e/a; 11 a,b). Vgl. C.J. de Vogel, *Plato*, Baarn 1968, 89 (voor de latere ontwikkeling van Plato, zie a.w., 112 v.). Zie ook A.P. Bos, *Wetenschap en zinverving*, Amsterdam 1985, 28 vv.
9. Aristoteles, *Ueber die Seele*, Duitse vertaling van W. Theiler, Darmstadt<sup>3</sup> 1969, 62 (nr. 431b/8); zie Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt 1978, 1 nt. 1.
10. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, uitg. Hamburg 1956 (Phil. Bibliothek 37a), 100 (B 82).
11. Zie onder, hoofdstuk V.3.3. voor Maimonides; voor Thomas zie VI.3.3.
12. J.L. Austin, 'Truth', in: G. Pitcher, ed., *Truth*, Prentice Hall 1964, 22; zie de bespreking ervan bij D.W. Hamlyn, *The Theory of Knowledge*, Londen 1971, 133.
13. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen<sup>11</sup> 1967, 218 v.; Idem, 'Vom Wesen der Wahrheit', in: Idem, *Wegmarken*, Frankfurt 1967, m.n. 96 v.; zie ook Th. de Boer, 'De eindigheid van de mens en de oneindigheid van de waarheid. De geschiedenis van het fenomenologisch waarheidsbegrip van Brentano tot Levinas', in: *De eindige mens*. Essays over de grenzen van het menselijk bestaan, Bilthoven 1975, 78 vv.
14. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen<sup>2</sup> 1965, 465.
15. Zie mijn a.w., 28 v.; 269 v.
16. L.B. Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt 1978, 215 v.
17. Zie voor wat volgt Hamlyn, a.w., 126 vv.; vgl. ook de artikelen die G. Pitcher heeft verzameld in de bundel *Truth* (zie noot 12).
18. M. Polanyi, *Personal Knowledge*. Towards a post-critical philosophy, Londen 1958, passim, zie bijv. 300 vv., 311 v., 139.
19. De term *relationeel waarheidsbegrip* komt voor in *God met ons*, rapport vanwege de gereformeerde synode, Leusden 1981, hoofdstuk I. De term werd gebruikt door Van Peursen. Voor de achterliggende kenleer, zie C.A. van Peursen, *Wetenschappen en werkelijkheid*, Kampen 1969; Idem, *De opbouw van de wetenschap*, Meppel 1980.

20. Vgl. Polanyi, *a.w.*, 86; vgl. M. Polanyi en H. Prosch, *Meaning*, Chicago 1975, 34 v., e.a.
21. Th. de Boer, 'Hermeneutiek en ideologiekritiek', in: H. Kunneman, red., *Wetenschap en ideologiekritiek*, Meppel 1978, 114 v.
22. Th.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago<sup>2</sup> 1970, 205 v.
23. J.P.M. Geurts, *Feit en theorie*, Assen 1975, 105 vv.; 84 vv.; vgl. Van Peursen, *Wetenschappen en werkelijkheid*, 38.
24. Kl. Holzkamp, *Wissenschaft als Handlung*, Berlijn 1968.
25. Van Peursen, *De opbouw van de wetenschap*, 135 v.
26. Vgl. beneden, hoofdstuk II.2.1.
27. Vgl. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford<sup>3</sup> 1968, m.n. nr. 241 v.; vgl. beneden II.1.1.
28. Vgl. J.J. van Es, *Spreeken over God*, Amsterdam 1979.
29. Th. de Boer, 'De eindigheid van de mens en de oneindigheid van de waarheid', 81; vgl. S. Strasser, *Fenomenologie en empirische menskunde*, Arnhem 1962, 86 (2e druk 1965, 89).
30. Zo bijv. Pannenberg; zie beneden, II.2.3.
31. Later komen we hierop terug, XI.2.2.
32. Hamlyn, *a.w.*, 135.
33. Zie mijn 'Geloofswaarheid als kennis van de weg', in: *Geloofsmanieren*, eindred. J.M. Vlijm, Kampen 1981, 210.
34. V. Brümmer, *Wijsgerige begripsanalyse*, Kampen 1975, 173.

#### *Noten hoofdstuk II*

1. Zie bijv. G.J. Warnock, *English Philosophy Since 1900*, Londen<sup>2</sup> 1969, 1 vv.
2. G. Nuchelmans, *Overzicht van de analytische wijsbegeerte*, Utrecht 1969, 113.
3. Nuchelmans, *a.w.*, 112 v.
4. Nuchelmans, *a.w.*, 121, 119.
5. Nuchelmans, *a.w.*, 124 v. Zie L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, ed. G.H. von Wright en G.E.M. Anscombe, Oxford<sup>2</sup> 1979, 74 v. Vgl. W.D. Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief*, Londen 1975, m.n. 86 vv.
6. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), met engelse vertaling, Londen<sup>3</sup> 1966, par. 7; vgl. 6.522.
7. Wittgenstein, *Tractatus*, 4.024; vgl. Nuchelmans, *a.w.*, 142; W.D. Hudson, *a.w.*, 87, 116.
8. Nuchelmans, *a.w.*, 142; zie Hudson, *a.w.*, 117 vv.
9. A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, (1936) Harmondsworth 1972, 117.
10. Ayer, *a.w.*, 41.
11. Ayer, *a.w.*, 153.
12. Ayer, *a.w.*, 155 vv.
13. R.B. Braithwaite, 'An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief', o.a. in: ed. B. Mitchell, *The Philosophy of Religion*, Oxford 1971, 77 v.
14. Braithwaite, *a.a.*, 78.
15. Braithwaite, *a.a.*, 81.
16. Braithwaite, *a.a.*, 84.
17. Braithwaite, *a.a.*, 84.
18. Braithwaite, *a.a.*, 86.
19. Braithwaite, *a.a.*, 85 v.
20. Zoals onlangs op de zesde zitting van de VIth European Conference on the Philosophy of Religion, Hatfield College, Durham, 31th August 1986, met papers van Cyril Barrett en Reijo Työriñoja.
21. R. Bultmann, 'Zum Problem der Entmythologisierung', in: H.W. Bartsch, Her., *Kerygma und Mythos II*, Hamburg 1952, 179-208. Zie mijn *Naar letter en geest*, Kampen 1981, 52 v.
22. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, (1953), Oxford 1968<sup>3</sup>, nr. 23.
23. Vgl. mijn *De Schrift alleen?*, Kampen<sup>2</sup> 1979, 117 v.
24. L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. Cyril Barrett (1966), Oxford 1970, 54; vgl. Hudson, *a.w.*, 165 vv.

25. Wittgenstein, *Lectures*, 55 v.
26. J.H. Gill, 'Wittgenstein's concept of truth', *Int. Phil. Quart.*, 6 (1966), 74.
27. L. Wittgenstein, *Ueber Gewissheit*, Frankfurt 1971, nr. 449.
28. L. Wittgenstein, *Culture and Value* (1937), Oxford 1980, 29; R. Työrinoja, 'The Last Judgment: myth or prediction...', *VIIth Eur. Conf. Phil. Rel.* August '86, 5 (niet gepubliceerd).
29. Työrinoja, *a.a.*, 6 v.
30. Bij de weergave van de visie van Phillips heb ik veel gehad aan papers van drs. Chris de Valk en aan zijn doctoraalscriptie. D.Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, Londen<sup>2</sup> 1968, 13; Idem, *Religion without Explanation*, Oxford 1976, 163 vv.
31. Phillips, *Concept of Prayer*, 102, onder verwijzing naar de *Tractatus*, 6.44, vgl. 130.
32. Phillips, *Concept of Prayer*, 22; zie ook *Religion*, 143, 145 vv.
33. D.Z. Phillips, *Faith and Philosophical Enquiry*, Londen 1970, 108.
34. Phillips, *Faith*, 97 vv.
35. Phillips, *Faith*, 7, 11 v., 90, 132 e.a.; A. Keightley, *Wittgenstein, Grammar and God*, Londen 1976, 80, vgl. 78.
36. Phillips, *Faith*, 67 vv.; vgl. *Concept of Prayer*, 1 vv.; *Religion*, 188 v.
37. Phillips, *Concept of Prayer*, 158 vv.; vgl. 101 vv., 109 v.; *Faith*, 204 vv.
38. Phillips, *Concept of Prayer*, 156; *Faith*, 245.
39. Phillips, *Concept of Prayer*, 130, 102.
40. Phillips, *Concept of Prayer*, 126 vv.; *Faith*, 26, 29, 32; *Religion*, 172, vgl. 178.
41. Phillips, *Faith*, 65.
42. Phillips, *Faith*, 71.
43. Phillips, *Religion*, 166 v., 168, 145, 140; zie het register op 'language-games'.
44. P. Sherry, *Religion, Truth and Language-Games*, Londen 1977, 43.
45. Phillips, *Concept of Prayer*, 25 v., *Faith*, 11, 73; vgl. *Religion*, 165 over de passage van Wittgenstein die we citeerden.
46. Phillips, *Faith*, 245 vv.
47. Phillips, *Faith*, 246.
48. Phillips, *Faith*, 242, 247 v.; vgl. *Concept of Prayer*, 159 v.; ook moet God als 'supernatural' worden gezien.
49. Phillips, het slot van *Concept of Prayer*, vgl. p. 76 v.; vgl. *Faith*, 238 v.
50. Phillips, *Concept of Prayer*, 22, 27.
51. Phillips, *Faith*, 158, vgl. 239.
52. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, nr. 373.
53. Phillips, *Faith*, 246.
54. Phillips, *Religion*, 172 vv.; *Faith*, 59 v., 63; vgl. *Concept of Prayer*, 13.
55. Keightley, *a.w.*, 118, 121, 127.
56. L. Haikola, *Religion as Language-Game. A Critical Study with Special Regard to D.Z. Phillips*, Lund 1977, 93 vv.
57. P. Sherry, *a.w.*, 192 vv.
58. Sherry, *a.w.*, 28.
59. Haikola, *a.w.*, 118; Sherry, *a.w.*, 63, vgl. 167.
60. Sherry, *a.w.*, 43.
61. Sherry, *a.w.*, 68 v.
62. Sherry, *a.w.*, 71 vv.
63. Sherry, *a.w.*, 107.
64. Sherry, *a.w.*, 110 vv.
65. Sherry, *a.w.*, 133, vgl. 132.
66. Sherry, *a.w.*, 171.
67. Sherry, *a.w.*, 179.
68. Sherry, *a.w.*, 180; terecht, zie beneden VI.3.1.
69. Sherry, *a.w.*, 183.
70. Sherry, *a.w.*, 184.
71. Sherry, *a.w.*, 195.
72. R. Trigg, *Reason and Commitment*, Cambridge 1973, 92, 121, 139.

73. Vgl. Trigg, *a.w.*, 87.
74. Phillips, *Death and Immortality*, Londen 1970, 78 v.; Trigg, *a.w.*, 89 v.
75. Trigg, *a.w.*, 96.
76. Trigg, *a.w.*, 121.
77. Trigg, *a.w.*, 139.
78. Trigg, *a.w.*, 154.
79. Trigg, *a.w.*, 156.
80. V. Brümmer, *Theology and Philosophical Inquiry*, Londen 1981, 77 vv.; dit is de bijgewerkte Engelse vertaling van het boek dat in noot 81 wordt genoemd.
81. V. Brümmer, *Wijsgerige begripsanalyse*, Kampen z.j., 69.
82. Zie ook V. Brümmer, *Wat doen wij als wij bidden?*, Kampen 1985, 152 vv.
83. Brümmer, *Wat doen wij...*, 40 v.; vgl. over Braithwaite 149.
84. Vgl. R. Swinburne, *Faith and Reason*, Oxford 1981, 25 v.; W. Pannenberg, 'Einsicht und Glaube', in: Idem, *Grundfragen systematischer Theologie I*, Göttingen 1967, 223-236. Vgl. de bespreking van Brümmer's visie en de daarop gevolgde discussie door J.A. Montsma, *De exterritoriale openbaring*, Amsterdam 1985, 113-124; zie ook H. van Luijk, 'Het recht op een overtuiging. Balans van een discussie', *Bijdragen*, 41-42 (1980-1), 141-157.
85. Brümmer, *Wijsgerige begripsanalyse*, 122 v.
86. Brümmer, *a.w.*, 124.
87. Brümmer, *a.w.*, 119.
88. Brümmer, *t.a.p.*
89. Brümmer, *a.w.*, 142, vgl. ook 208.
90. Brümmer, *a.w.*, 132.
91. Brümmer, *a.w.*, 132 vv.
92. Brümmer, *a.w.*, 276.
93. Brümmer, *a.w.*, 131 v.
94. Brümmer, *a.w.*, 134.
95. Brümmer, *a.w.*, 135.
96. Brümmer, *a.w.*, 135, 268, vgl. 208.
97. Brümmer, *Theology*, 196.
98. Brümmer, *Wijsgerige begripsanalyse*, 267 vv., 208.
99. Brümmer, *a.w.*, 207 vv.
100. Brümmer, *a.w.*, 164.
101. Brümmer, *a.w.*, 176.
102. Brümmer, *Wijsgerige begripsanalyse*, 176; vgl. *Theology*, ch. 2 en 3 over taal.
103. Brümmer, *Wijsgerige begripsanalyse*, 275.
104. Brümmer, *a.w.*, 137.
105. Brümmer, *t.a.p.*
106. Brümmer, *a.w.*, 137 v.
107. Brümmer, *a.w.*, 139 v.
108. Brümmer, *a.w.*, 141.
109. Brümmer, *a.w.*, 265.
110. Vgl. wat ik elders over de verstrengeling van het 'subjektieve' en het 'objektieve' in de kennis schreef, *De Schrift alleen?*, 28 vv.; 269 vv.; en 'Waarheid als kennis van de weg', in: *Geloofsmanieren*, eindred. J.M. Vlijm, Kampen 1981, 202 vv. De term 'relationeel' komt men tegenwoordig vaker tegen, bijv. in de uitdrukking 'relationeel waarheidsbegrip', in *God met ons*, rapport van de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Leusden 1981, een term die gemakkelijk wordt misverstaan in relativistische zin.
111. H.M. Kuitert, *Wat heet geloven?* Structuur en herkomst van de christelijke geloofsuitspraken, Baarn 1977, 150.
112. Kuitert, *a.w.*, 151 v.
113. Kuitert, *a.w.*, 147 v., vgl. ook 83 vv.; in het spoor van Wilfred Smith duidt Kuitert religies ook aan als cumulatieve tradities.
114. Kuitert, *a.w.*, 142 v., 231, 134.
115. Kuitert, *a.w.*, 143 noot 6.

116. Kuitert, *a.w.*, 143.
117. Kuitert, *a.w.*, 135.
118. Kuitert, *a.w.*, 149.
119. Kuitert, *a.w.*, 145.
120. Kuitert, *t.a.p.*
121. Kuitert, *a.w.*, 146 noot 17.
122. Kuitert, *a.w.*, 169.
123. Kuitert, *a.w.*, 159.
124. Kuitert, *a.w.*, 153 v.
125. Kuitert, *a.w.*, 154 v.
126. Zie H.M. Kuitert, 'Het vrije veld van de theologie', in: *In rapport met de tijd*. 100 jaar theologie aan de Vrije Universiteit (1880-1908), Kampen 1980, 236-251; Idem, 'Theologie moet blijven', in: *Maatschappelijke relevantie van wetenschap: nonsense of no-nonsense?*, red. M.C. Doeser en A.W. Musschenga, Kampen 1985, 145-157; vgl. Kuitert, 'Is Belief a Condition for Understanding?', *Rel.Stud.* 17 (1981), 233-243.
127. Zie mijn *a.w.*, 181 vv.
128. Zie van Pannenberg m.n. *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973, 304 vv. en 'Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte', in: Idem, *Grundfragen I*, Göttingen 1967, 252-295, m.n. 285 v.
129. Zie mijn *a.w.*, 214 vv.
130. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie*, 219; zie mijn *a.w.*, 215. Vgl. het citaat van Bruno Puntel in hoofdstuk I § 2 (1).
131. Zie mijn *a.w.*, 217 vv.
132. Zie mijn *a.w.*, 198 vv.; 208 vv.
133. W.A. Christian, *Meaning and Truth in Religion*, Princeton 1964, 8 v.
134. Christian, *a.w.*, 60.
135. Christian, *a.w.*, 134 vv.
136. Christian, *a.w.*, 62; *Opposition of Religious Doctrines. A study in the Logic of Dialogue among Religions*, Londen 1972, 43 vv. Christian wijst ook op verschil van inzicht en overeenkomsten inzake de leefwijze die men wenselijk acht, *Oppositions*, 84 v.
137. Christian, *Meaning*, 81.
138. Christian, *Oppositions*, 40.
139. Christian, *Oppositions*, 73 v.; *Meaning*, 217 v., 234 v.
140. Christian, *Meaning*, 109.
141. Christian, *Oppositions*, 99.
142. Christian, *Oppositions*, 97.
143. Christian, *Oppositions*, 73.
144. Christian, *Oppositions*, 84.
145. Christian, *Oppositions*, 88.
146. Christian, *Oppositions*, 85.
147. Christian, *Oppositions*, 117 vv.
148. Bij Christian, *Oppositions*, 115 v., vgl. 5.
149. Christian, *Meaning*, 256, vgl. 155, 100.
150. Christian, *Meaning*, 257.
151. Christian, *Meaning*, 258 v.
152. Christian, *Oppositions*, 12; vgl.: '...the doctrines of religion have their own consistency-rules, their own way of hanging together in a scheme', 34.
153. Christian, *Oppositions*, 3.
154. Christian, *Meaning*, 252; vgl. *Oppositions*, 4.
155. Christian, *Meaning*, 251. Op p. 24 vermeldt hij vier criteria waaraan waarheidsaanspraken van religieuze tradities getoetst mogen worden: a) *self-consistency*; b) het voorstel (*proposal*) moet verschil van mening toelaten; c) het voorstel moet een verwijzing naar het onderwerp waarover men spreekt toelaten; d) het voorstel moet toelaten dat er *support* kan worden gegeven om het onderwerp, waarover men spreekt, bepaalde kwaliteiten toe te kennen.
156. Christian, *Meaning*, 236 v.

157. Christian, *Meaning*, 159.
158. Christian, *Meaning*, 238.
159. Christian, *Meaning*, 245.
160. Christian, *Meaning*, 247.
161. Christian, *Meaning*, 246.
162. Christian, *t.a.p.*
163. Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology*, Londen 1981, 5 v. (De eenheid van een religieuze traditie bestaat z.i. in het historische verband in een stroming.)
164. Smith, *World Theology*, 170 v.; 168; *Religious Diversity*, essays, uitg. door W.G. Oxtoby, New York 1976, 14 v.
165. Smith, *The Meaning and End of Religion* (1962), New York 1964, 171 v.
166. Smith, *World Theology*, 90 v.; vgl. *Belief and History*, Charlottesville 1977, 33.
167. Smith, *World Theology*, 44; *Religious Diversity*, 136 v.; *Faith and Belief*, Princeton 1979, 12.
168. Smith, *World Theology*, 129; vgl. 177 vv.
169. Smith, *Faith and Belief*, 140; *World Theology*, 3 v., 164 v., 154 vv.; *Religious Diversity*, 137.
170. Smith, *Meaning and End*, 127.
171. Smith, *Questions of Religious Truth*, Londen 1967, 85.
172. Smith, *Religious Diversity*, 21; Smith, 'On Dialogue and 'Faith': a Rejoinder', *Religion* 3 (1973), 112.
173. Vgl. Smith, *Meaning and End*, 139 vv.
174. Smith, *World Theology*, 127 v.
175. Smith, *Religious Diversity*, 120, 123.
176. Smith, *Meaning and End*, 116; *World Theology*, 173 v.
177. Smith, *Questions*, 55 v., 84; *World Theology*, 164; *Faith and Belief*, 4.
178. Smith, *Meaning and End*, 152; vgl. 155 vv.
179. Smith, *Belief and History*, 51; *Faith and Belief*, 125, passim.
180. Smith, 'On Dialogue...', 108 vv.; *Religious Diversity*, 104 v.
181. Smith, *Religious Diversity*, 104 v.; *Meaning and End*, 143; *Faith and Belief*, 6 vv.; *World Theology*, 47; 'On Dialogue...', 109.
182. Smith, *World Theology*, 47; *Faith and Belief*, 103, 140. Andere omschrijvingen bijv. in *Meaning and End*, 116; *Belief and History*, 79 v., 83; *Faith and Belief*, 11 v., vgl. 40, 60 vv., 87, 101; *World Theology*, 110 v., 113.
183. Smith, *Belief and History*, 93.
184. Smith, *Faith and Belief*, 129.
185. Passim; duidelijk in: Smith, 'On Dialogue...', 108 v.
186. Smith, *Meaning and End*, 130. Sharpe, 'Dialogue and Faith', *Religion* 3 (1973) 89-105, merkt op dat *faith* steeds bepaald wordt door het voorwerp van *faith* en er dus geen uniform, abstract *faith* door de religies heen bestaat. Sharpe bedoelt dit als kritiek op Smith, m.n. 97 vv. Smith kan hem echter verzekeren dat hij het met hem eens is, 'On Dialogue...', 108 vv. Vgl. Smith's afwijzing van 'essences', *Meaning and End*, 130. Smith's visie is veelbesproken. Andere kritieken bijv. bij A.R. Gualtieri, '„Faith, Belief and Transcendence” according to Wilfred Cantwell Smith', *Journal of Dharma* 6 (1981) m.n. 249; en P. Slater, D. Wiebe en T. Horvath: 'Three responses to *Faith and Belief*: a review article', *Studies in Religion*, 10 (1981) 113-126.
187. Smith, *Religious Diversity*, 10; vgl. *Faith and Belief*, 11; 13.
188. Smith, *Faith and Belief*, 151; 'On Dialogue...', 108 v.
189. Oxtoby, in de *Introduction* op *Religious Diversity*, xix; vgl. Smith, *World Theology*, 118; minstens eenmaal valt toch de term *faiths* meervoud: *Religious Diversity*, 151.
190. Smith, *Questions*, 81 vv.; *Faith and Belief*, 153.
191. Smith, *Belief and History*, 43; 'Conflicting Truth-Claims: A Rejoinder', in: *Truth and Dialogue. The Relationship between World Religions*, ed. J. Hick, Londen 1974, 157 v.; *World Theology*, 82.
192. H. Kraemer, *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof*, Nijkerk 1958, 38, 66, vgl. 112; Idem, *The christian message in a non-christian world*, Londen 1938, 148 v.
193. Kraemer, *The christian message*, 172 ('cannot be compared').
194. Smith, *Belief and History*, 51.
195. Smith, *Belief and History*, 88, vgl. 23, 97; *World Theology*, 64.

196. Smith, *Faith and Belief*, 124 v., vgl. 82.
197. Smith, *Belief and History*, 41.
198. Smith, *Belief and History*, 51-65.
199. Smith, *Faith and Belief*, 31.
200. Smith, *Belief and History*, 88.
201. Smith, *Faith and Belief*, 167, 51 v.; *Meaning and End*, 166; *Questions*, 67.
202. Smith, *Faith and Belief*, 168 vv.
203. Smith, *World Theology*, 82; *Faith and Belief*, 82, 168.
204. Smith, *World Theology*, 33, 169 vv.; *Religious Diversity*, 137.
205. Smith, *World Theology*, 172, vgl. bijv. 39, 43.
206. Smith, *World Theology*, 110, 152.
207. Smith, *World Theology*, 49.
208. Smith, *Meaning and End*, 125.
209. Smith, 'Comparative Religion: Whither- and Why?', in: *The History of Religions. Essays in Methodology* (1959), ed. M. Eliade en J.M. Kitagawa, Chicago<sup>5</sup> 1970, 56.
210. Smith, *Religious Diversity*, 88.
211. Smith, *World Theology*, 59 vv., 55; vgl. *Religious Diversity*, 160-180.
212. Smith, *World Theology*, 62, 59 v., 102.
213. Smith, *World Theology*, 103 (onderaan).
214. Smith, *World Theology*, 79.
215. Smith, *Questions*, 74; vgl. *Belief and History*, 2; *World Theology*, 65.
216. Smith, *World Theology*, 191, 135.
217. Smith, *Religious Diversity*, 16; vgl. 123, 136 v.; vgl. *World Theology*, 177 v. over het 'christelijke' van zijn these. Smith schrijft in *World Theology*, 177 v. dat hij anders over het heil is gaan denken, wat m.i. niet betekent dat hij zijn denken over het heil niet met Jezus verbindt.
218. Smith, *Religious Diversity*, 20.
219. Oxtoby, *Religious Diversity*, Introduction, xx (v).
220. Smith, *Belief and History*, 83; vgl. *Faith and Belief*, 82 (*prima veritas*); 'Conflicting Truth-Claims. . .', 21 v.; *Questions*, 78; zie beneden VI.3.2. en 3.3.
221. Smith, *World Theology*, 123 v.; *Questions*, 85; *al-Haqq: Faith and Belief*, 42 v.; 'transcendental conception of truth', 157.
222. Smith, *Faith and Belief*, 163 v.; vgl. 168.
223. Vgl. Smith, *Questions*, 68, 70: religie wordt waar; de maatstaf ligt in het proto-type van de goede religie.
224. Smith, *Belief and History*, 28.
225. Smith, *Faith and Belief*, 168; bij Smith cursief; vgl. vv.
226. Smith, *Meaning and End*, 166.
227. Smith, *Faith and Belief*, 142; *Belief and History*, 51.
228. Smith, 'Conflicting Truth-Claims', 158; *Faith and Belief*, 163.
229. J. Hick, *Faith and Knowledge*, Londen<sup>2</sup> 1967, 3 v.
230. Hick, 'The Outcome: Dialogue into Truth', in: *Truth and Dialogue*, 143.
231. Hick, 'The Outcome', 146.
232. Hick, *Faith*, 207.
233. Hick, *Faith*, 263.
234. Hick, *Faith*, 95 v.
235. Hick, *God and the Universe of Faiths*, Londen 1973, 47; *Faith*, 146 v.
236. Hick, *Faith*, 81 v.
237. Hick, *Faith*, 98.
238. Hick, *Faith*, 95 v.; vgl. *Universe*, 44; Hick schrijft van mystieke godskennis dat zij relatief onafhankelijk is van externe omstandigheden, a.w., 47.
239. Hick, *Faith*, 43.
240. Hick, *Faith*, 142.
241. Hick, *Universe*, 25 vv.; 33 vv.
242. Hick, *Universe*, 43.
243. Hick, *Universe*, 47.

244. Vgl. Hick, *Universe*, 50.
245. Hick, *Faith*, 115.
246. Hick, *Universe*, 138.
247. Hick, *Universe*, 137.
248. Hick, *Universe*, 133.
249. Hick, *God has many names*, Londen 1980, 48 v.
250. Hick, *Universe*, 178.
251. Hick, *Universe*, 145.
252. Hick, *Universe*, 141.
253. Hick, *Universe*, 146.
254. Hick, *Universe*, 147.
255. Hick, *Universe*, 141.
256. Hick, 'On grading religions', *Rel.Stud.* 17 (1981) 457 vv.
257. Hick, 'On grading religions', 459.
258. Hick, 'On grading religions', 460.
259. Vgl. Hick, *Faith*, 218 v.
260. Hick, *Many names*, hoofdstukken 1 en 2.
261. Hick, *Faith*, 220.
262. Hick, *Many names*, 69 vv., 87 v., 56.
263. Hick, *Universe*, 172.
264. Hick, *Many names*, 43 vv., 58; Bhagavadgita 4.11; vgl. J.P.K. Sukul, *De Bhagavadgita*. Nederlandse vertaling en enkele hoofdstukken beschouwingen, Utrecht 1958, 27, vgl. 124.
265. Hick, *Many names*, 45.
266. Hick, *Many names*, 48.
267. Hick, *Universe*, 106; *Philosophy of religion*, Prentice Hall<sup>2</sup> 1973, 127.
268. Hick, *Many names*, 75.
269. Hick, *Many names*, 85.
270. Hick, *Philosophy*, 119 vv.
271. Hick, *Philosophy*, 127.
272. Hick, 'On grading religions', 461.
273. Hick, 'On grading religions', 462.
274. Zie beneden, hoofdstuk 9.
275. Hick, 'On grading religions', 461.
276. Hick, 'On grading religions', 465.
277. Hick, 'On grading religions', 462.
278. Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice Hall 1963, 100 v.; *Faith*, 176 v.
279. Hick, 'The Outcome', 147 v.
280. Hick, 'The Outcome', 152 vv.; vgl. 'On Conflicting Religious Truth-Claims', *Rel.Stud.* 19 (1983), 461 v., waar Hick drie niveaus van mogelijke tegenspraak aangeeft: 1. t.a.v. historische feiten (bijv.: Jezus stierf wel/niet aan het kruis); 2. quasi- of 'transhistorical' verschillen (bijv.: reïncarnatie); 3. de wijze waarop de goddelijke werkelijkheid wordt opgevat (m.n. (on)persoonlijk). Vgl. ook H.A. Netland, 'Professor Hick on Religious Pluralism', *Rel.Stud.* 22 (1986) 255 vv. voor twee punten van kritiek op Hick: 1) ons eerste punt in de tekst, 2) Hick's gebruik van de onderscheiding tussen God-in-se en God-in-de-menselijke-kennis.
281. Donald Wiebe, *Religion and Truth*, Towards an alternative paradigm for the study of religion, Den Haag 1981, 123.
282. Wiebe, *Religion*, 135.
283. Bij Wiebe, *t.a.p.*
284. Wiebe, *Religion*, 141.
285. Wiebe, *Religion*, 99-105.
286. Wiebe, *Religion*, 145.
287. Wiebe, *Religion*, 146.
288. Wiebe, *Religion*, 144 v.
289. Wiebe, *Religion*, 148.
290. Wiebe, *Religion*, 148 v.



291. Wiebe, *Religion*, 150.
292. Wiebe, *Religion*, 183, 179.
293. Wiebe, *Religion*, 178.
294. Wiebe, *Religion*, 193 vv.
295. Wiebe, *Religion*, 222.
296. Wiebe, *Religion*, 218.
297. Wiebe, *Religion*, 223, 227.
298. Wiebe, *Religion*, 228.
299. Wiebe, *Religion*, 221.
300. Wiebe, *Religion*, 222, 159, 3 vv.
301. Wiebe, *Religion*, 193.
302. Shivesh Chandra Thakur, *Religion and Rational Choice*, Londen 1981, 29.
303. Thakur, *Religion*, 32.
304. Thakur, *Religion*, 49, 83.
305. Thakur, *Religion*, 58.
306. Thakur, *Religion*, 77.
307. Thakur, *Religion*, 78.
308. Thakur, *Religion*, 79. Zie boven, hoofdstuk I § 2.2.e.
309. Thakur, *Religion*, 80.
310. Thakur, *Religion*, 81.
311. Thakur, *Religion*, 85, 96.
312. Thakur, *Religion*, 86.
313. Thakur, *Religion*, 87.
314. Thakur, *Religion*, 103.
315. Thakur, *Religion*, 104.
316. Thakur, *Religion*, 106, zie 105.
317. Thakur, *Religion*, 107.
318. Thakur, *Religion*, 108.
319. Thakur, *Religion*, 112.
320. Thakur, *Religion*, 113.
321. Thakur, *Religion*, 114.
322. Thakur, *Religion*, 115.

### *Noten hoofdstuk III*

1. Bijv. P. Bowes, *The Hindu Religious Tradition. A Philosophical Approach*, Londen 1977, p. ix.
2. R.C. Zaehner, *Hinduism*, Londen<sup>2</sup> 1966, 14.
3. Zaehner, *a.w.*, 14 v.
4. Zaehner, *a.w.*, 39; Bowes, *a.w.*, 27 vv.
5. D.L. Eck, *Banaras. City of Light*, New York, 1982, 40: 'kathenotheism — the worship of many gods, one at a time'; vgl. Bowes, *a.w.*, 102 v.; D.L. Eck, *Darsan. Seeing the Divine Image in India*, Chambersburg 1981, 19; H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, ed. by J. Campbell (1946), Princeton<sup>2</sup> 1974, 135 v.
6. *A Sourcebook in Indian Philosophy*, ed. door S. Radhakrishnan en Ch. A. Moore, Princeton<sup>5</sup> 1973, 350 v., xxvi, in het commentaar van de editors. Zie ook Zaehner, *a.w.*, 10; D.C. Mulder, 'Het hindoeïsme', in: *Antwoord*, Amsterdam<sup>2</sup> 1982, 51 v.
7. *Sourcebook*, xviii (Radhakrishnan staat hier voor de *beide* editors, zoals steeds wanneer naar de inleidingen in dit werk wordt verwezen).
8. Zaehner, *a.w.*, 52.
9. Zie bijv. *Sourcebook*, 68 v.; vgl. *Tien Upanishads*, Amsterdam z.j. 82 vv. (*Chândogya-Upanisjad*, VI, 9 vv.).
10. Zie bijv. het hoofdstuk 'What happened in India' in N.C. Chaudhuri, *Hinduism. A Religion to Live By*, New York 1979, 84-100; vgl. 237-293; Zaehner, *a.w.*, 86; vgl. Eck, *Banaras*, 60 v.

11. Eck, *Banaras*, 5 v., 61, 96; Zaehner, *a.w.*, 16; kritisch over de idee van deze versmelting, Chaudhuri, *a.w.*, 96 vv.
12. Eck, *Banaras*, 105; vgl. Chaudhuri, *a.w.*, 229.
13. *Sourcebook*, xviii.
14. *Sourcebook*, 101; Bowes, *a.w.*, 30 v.
15. *Bhagavadgita* XI, 7 vv., vertaling J.P.K. Sukul (vertaling met enkele beschouwingen), Utrecht 1958, t.p.; *Sourcebook*, 138 vv.
16. *Sourcebook*, xiv (e.v.). Men geeft ook wel andere indelingen, Zaehner, *a.w.*, 6 v.: 1. polytheïsme; 2. pantheïstisch monisme; 3. *bhakti*; 4. moderne ervaring. Chaudhuri, *a.w.*, 27: 1. vedisch, 2. klassiek, 3. modern. Vgl. E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, I, Salzburg 1953, 275 vv.
17. *Sourcebook*, 506.
18. We geven de voorkeur aan de term Gewone Jaartelling (=G.J.), omdat daarmee de expliciete verwijzing naar de christelijke religie wordt vermeden.
19. *Sourcebook*, xx (e.v.).
20. *Sourcebook*, 506 vv.
21. Zaehner, *a.w.*, 137 vv., 147 vv.; veel van het leven van de hindoes ging onder de bezetting van de moslims overigens gewoon door. De Britten maakten studie van de hindoe traditie.
22. Zie Zaehner, *a.w.*, 147-169.
23. Zaehner, *a.w.*, 125 vv.
24. Vgl. D.L. Eck, *Darsan*, I, 3.
25. Chaudhuri, *a.w.*, 88.
26. Eck, *Darsan*, 19-21; vgl. G. Richards, *The Philosophy of Gandhi*, Londen 1982, 5.
27. L. Renon, 'Introduction', in: *Hinduism*, Prentice Hall 1961, 17; Zaehner, *a.w.*, 139.
28. Radhakrishnan - Moore, *Sourcebook*, xxiii (e.v.); voor een uitvoerige beschrijving van de klassieke wijsgerige stelsels en hun meningsverschillen, zie bijv. Frauwallner, *a.w.*, 2 delen (deel II 1956).
29. Vgl. *Sourcebook*, 21 (*Rigveda*, aan Visvedevas, nr. 46).
30. Vgl. punt 2 in de opsomming hierboven. In de inleidende literatuur wordt hierop vaak gewezen.
31. S.S. Raghavachar, *Introduction to the Vedarthasangraha of Sree Ramanujacharya*, Mangalore 1957, 5.
32. J.B. Carman, *The Theology of Ramunaja*, New Haven 1974.
33. K.M. Sen, *Hinduism*, Harmondsworth<sup>12</sup> 1981, 78 vv. *Sourcebook*, de inleidende teksten; vgl. Frauwallner, *a.w.*, I, 273 vv., II.
34. Sen, *a.w.*, 79.
35. *Sourcebook*, 424.
36. *Sourcebook*, xxvii (e.v.).
37. D.L. Eck, *Darsan*, 17-22. Zie T. Vetter, *Studien zur Lehre und Entwicklung Sankaras*, Wenen 1979, 101 v.: reeds bij Sankara zelf is er sprake van een uiteenzetting met andersdenkenden.
38. Zaehner, *a.w.*, 149.
39. C. Dimmitt en J.A. van Buitenen, *Classical Hindu Mythology. A Reader in the Sanskrit Puranas*, Philadelphia 1978, 127. Zie ook *In Praise of Krishna*, Songs from the Bengali, transl. by Edw. C. Dimock and Denise Levertov (1967), Chicago 1981, passim.
40. Dimmitt en Van Buitenen, *a.w.*, 104.
41. Zimmer, *a.w.*, 48 vv., vgl. 46.
42. Vgl. Zaehner, *a.w.*, 31, 59; vgl. Bowes, *a.w.*, 126, zie ook: 128, 135.
43. Dimmitt en van Buitenen, *a.w.*, 153; Zimmer, *a.w.*, 216.
44. Dimmitt en van Buitenen, *a.w.*, 153.
45. W.D. O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology* (1976), Berkeley 1980, 58.
46. O'Flaherty, *a.w.*, 19.
47. *Rigveda* I, 164.48; zie *Sourcebook*, 21.
48. *Bhagavadgita*, IV, 11; vertaling School voor Filosofie, Amsterdam z.j.; Sukul, *a.w.*, 27, vertaalt: 'precies op de wijze, waarop de mensen Mij aanbidden, bemin Ik hen: de mensen wenden zich aan alle kanten tot Mijn pad, O zoon van Prtha'.
49. *Bhagavadgita*, VII, 23; Sukul, *a.w.*, 41.
50. *Bhagavadgita*, IX, 23; vert. School voor Filosofie; vgl. Sukul, *a.w.*, 47.

51. Zie par. 4.
52. Bowes, *a.w.*, 153; Zaehner, *a.w.*, 63.
53. Voor de kosmologie van de hindoes, zie bijv. Bowes, *a.w.*, 45 vv.
54. Zaehner, *a.w.*, 99, 103; zie ook Sjangara, in: *Sourcebook*, 153 (II.i.33).
55. H. von Stietencorn, 'Hinduistische Perspektiven', in: H. Küng e.a., *Christentum und Weltreligionen*, München 1984, 280 vv.
56. Zaehner, *a.w.*, 31.
57. D.C. Mulder, *a.a.*, 53 vv., 65 vv.
58. Zaehner, *a.w.*, 102 vv., vgl. 192; Mulder, *a.a.*, 63; Chaudhuri, *a.w.*, over *rita*, 16.
59. Bowes, *a.w.*, 126 vv.
60. Chaudhuri, *a.w.*, 156.
61. Zaehner, *a.w.*, 103, 107 v., 59.
62. Chaudhuri, *a.w.*, 10, vgl. 17, 152 vv., 164 vv., 186.
63. Zaehner, *a.w.*, 63 vv.
64. Zaehner, *a.w.*, 66.
65. Zie R. Kranenborg, *Zelfverwerkelijking*. Oosterse religies binnen een westerse subcultuur, Kampen 1974, 301.
66. Zie voor wat volgt P. Bowes, *a.w.*, 188 v., 98 v.; zie de *Yoga Sutras* van Pantajili, het fragment met commentaar, dat is afgedrukt in *A Sourcebook*, 462 v., 468.
67. *Bhagavadgita*, XIV, 2 (vert. School voor Filosofie).
68. Vgl. *Sourcebook*, 453-485; vgl. Bowes, *a.w.*, 196.
69. *Bhagavadgita*, XIII, 25.
70. D.M. Datta, *The Philosophy of M. Gandhi* (1953), Madison 1972, 80 v. M. Gandhi, *In search of the Supreme*, ed. V.B. Kher, II, Ahmadabad 1961, 25 v.
71. Chaudhuri, *a.w.*, 9 v.; vgl. Bowes, *a.w.*, 291 v., 176 vv.
72. Zaehner, *a.w.*, 126 vv., 130, 145 v.
73. *Bhagavadgita*, XVII, 26 (vert. School voor Fil.); zie Sukul, *a.w.*, 75.
74. *Bhagavadgita*, XVII, 28.
75. *Sourcebook*, 506; Sen, *a.w.*, 82.
76. F.J. Streng, *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, Nashville 1967, wijst op het verschil tussen Nagardjoena en de Advaita Vedanta; zie wat hij over Murti's interpretatie van het boeddhisme (*The Central Philosophy of Buddhism*) schrijft, 148.
77. Vgl. Zaehner, *a.w.*, 73.
78. Vgl. Zaehner, *a.w.*, 168 v.
79. *Sourcebook*, 506; Küng e.a., *a.w.*, 208; Vetter, *a.w.*, 11.
80. Sen, *a.w.*, 19; Vetter, *a.w.*, 28 vv.
81. Zie voor wat volgt Satprakashananda, *Methods of Knowledge. According to Advaita Vedanta*, Londen 1965, 35 vv.
82. Satprakashananda, *a.w.*, 73, vgl. 83.
83. Satprakashananda, *a.w.*, 173-192.
84. Satprakashananda, *a.w.*, 178 vv.
85. Zie ook N.K. Devaraja, *An Introduction to Shankara's Theory of Knowledge*, Delhi<sup>2</sup> 1972, 70.
86. Satprakashananda, *a.w.*, 212 v.
87. Satprakashananda, *a.w.*, 37; Devaraja, *a.w.*, 66.
88. *Sourcebook*, 514 (de tekst van Sjangara, I.iii.19). Het *Sourcebook* geeft wat Sjangara betreft fragmenten uit: *The Vedanta Sutras of Badarayana with the Commentary by Shankarakarya*, (tr. Thibaut), (= *Sacred Books of the East*, 34/38), Oxford 1890, 1896/ 1962.
89. *Sourcebook*, 512, vgl. 525 v., 530.
90. Satprakashananda, *a.w.*, 155 v.
91. Vgl. *Sourcebook*, 530 v. (de tekst van Sjangara, II.i.4).
92. Satprakashananda, *a.w.*, 44.
93. Satprakashananda, *a.w.*, 46 v.
94. Satprakashananda, *a.w.*, 49; vgl. Devaraja, *a.w.*, 94 v.
95. Satprakashananda, *a.w.*, 53.
96. Satprakashananda, *a.w.*, 102 v.; vgl. voor de kennis verder vooral: *a.w.*, 61 vv.; 75, 90 vv.; zie

- Sjankara, in: *Sourcebook*, 537 (III.ii.21); zie ook J.F. Staal, *Advaita and Neoplatonism. A critical study in comparative philosophy*, Madras 1961, 102 vv.; Devaraja, *a.w.*, 95 v.
97. Satprakashananda, *a.w.*, 50. Zie de beschrijving van diverse visies binnen de Advaita Vedanta bij L. Schmithausen, 'Zur advaitischen Theorie der Objekterkenntnis', *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* XII/XIII, Wenen 1968 (= Fsts. E. Frauwallner), m.n. 339, 359 v. Vgl. ook S. Mayeda, 'The Advaita theory of perception', in: *WZKSOA* 1968, 221 vv.
  98. Satprakashananda, *a.w.*, 41; Devaraja, *a.w.*, 103.
  99. Satprakashananda, *a.w.*, 63, 82, 140, 241.
  100. Satprakashananda, *a.w.*, 233.
  101. Satprakashananda, *t.a.p.*
  102. Satprakashananda, *a.w.*, 79.
  103. Satprakashananda, *a.w.*, 109, vgl. 134, 278 v., 281; vgl. Staal, *a.w.*, 115 v., 121 v.
  104. Satprakashananda, *a.w.*, 138.
  105. Satprakashananda, *a.w.*, 83.
  106. Satprakashananda, *a.w.*, 134 vv.; vgl. Staal, *a.w.*, 122, die *maja* niet wil weergeven met 'illusion', maar met 'magically-creative activity'; zie ook Bowes, *a.w.*, 152: 'magic like creative potentiality'.
  107. Satprakashananda, *a.w.*, 66.
  108. Satprakashananda, *a.w.*, 135; vgl. Staal, *a.w.*, 120, 123 v.
  109. Satprakashananda, *a.w.*, 138 vv.
  110. Satprakashananda, *a.w.*, 140.
  111. Satprakashananda, *t.a.p.*
  112. Satprakashananda, *a.w.*, 96 v.
  113. Satprakashananda, *a.w.*, 136.
  114. Satprakashananda, *a.w.*, 127.
  115. Satprakashananda, *a.w.*, 112.
  116. Satprakashananda, *a.w.*, 115.
  117. Vgl. Satprakashananda, *a.w.*, 117 v.; deze geldigheid van deze test wordt bestreden door T.P. Ramachandran, *Dvaita Vedanta*, New Delhi 1976, 45.
  118. Satprakashananda, *a.w.*, 116 v.
  119. Satprakashananda, *t.a.p.*
  120. Vgl. Devaraja, *a.w.*, 72 vv.
  121. Satprakashananda, *a.w.*, 276.
  122. Satprakashananda, *a.w.*, 262 v.; vgl. Sjankara, *Sourcebook*, 510 (I.i.i); Satprakashananda geeft zelf een bepaalde uitwerking van de opmerkingen van Sjankara.
  123. Satprakashananda, *a.w.*, 256 vv.
  124. Satprakashananda, *a.w.*, 263 vv.
  125. Satprakashananda, *a.w.*, 258.
  126. Satprakashananda, *a.w.*, 278 v.
  127. Satprakashananda, *a.w.*, 290 vv.
  128. Satprakashananda, *a.w.*, 266 vv. Dit is een algemeen verbreid inzicht in het hindoeïsme, zie ook Sjankara zelf, *Sourcebook*, 540 (III.iv.51); vgl. Kranenborg, *a.w.*, 304.
  129. Satprakashananda, *a.w.*, 290.
  130. Satprakashananda, *a.w.*, 298.
  131. Satprakashananda, *a.w.*, 297 v.
  132. Satprakashananda, *a.w.*, 299.
  133. Satprakashananda, *a.w.*, 277 vv. Hij schrijft: *nirvikalpa samadhi*.
  134. Satprakashananda, *a.w.*, 248 vv.; vgl. Sjankara, in *Sourcebook*, 519 v. (I.iv.22).
  135. Satprakashananda, *a.w.*, 212.
  136. Satprakashananda, *a.w.*, 254 v.
  137. Satprakashananda, *a.w.*, 254, met een citaat van de Bhagavadgita, VI. 31 v.
  138. Satprakashananda, *a.w.*, 256.
  139. J.B. Carman, *a.w.*, 105.
  140. Carman, *a.w.*, 199. Hij acht Ramanoedja representatief voor theïstische denkers, 24, 263.
  141. Carman, *a.w.*, 87, 55 v.
  142. Carman, *a.w.*, 202 vv.; vgl. 51, 124, 109.

143. Carman, *a.w.*, 259, 270, vgl. 261 vv. (en bijbehorende noten).
144. Carman, *a.w.*, 262.
145. Carman, *a.w.*, 247.
146. Carman, *a.w.*, 51.
147. Carman, *a.w.*, 114 vv.
148. Carman, *a.w.*, 108, 263; zie ook V.R.S. Chakravarti, *The Philosophy of Sri Ramanuja (Visistadvaita)*, Madras 1974, 136 vv.; 129 v.
149. Carman, *a.w.*, 108.
150. Chakravarti, *a.w.*, 10; vgl.: de ziel (*cit* of *atman*) is onderscheiden van het lichaam en de geest; het *cit* is onvergankelijk en onveranderbaar, 'the *abode* of *jnana* or consciousness', 11 vv.
151. Carman, *a.w.*, 152.
152. Chakravarti, *a.w.*, 120.
153. Carman, *a.w.*, 152.
154. Carman, *a.w.*, 124 v., 101.
155. Carman, *a.w.*, 108 vv.; 132.
156. Carman, *a.w.*, 90 v.; zie 78 vv.
157. Carman, *a.w.*, 72.
158. Carman, *a.w.*, 79 e.a.
159. Carman, *a.w.*, 79, vgl. 93, 124 (*sar*).
160. Carman, *a.w.*, 108, 263. Chakravarti schrijft in de § *Pramana or Means of Knowledge* (p. 6 vv.), dat de Vedanta school 'perception, inference' en *jnana* van *sroeti* en *smriti* als geldige kenmiddelen erkent, en andere kenmiddelen tot deze drie herleidt. Waarneming door middel van de zintuigen is geldig in verband met hetgeen door de zintuigen kan worden waargenomen, 7.
161. Carman, *a.w.*, 94.
162. Carman, *a.w.*, 177.
163. Carman, *a.w.*, 55 v.
164. Carman, *a.w.*, 51.
165. Carman, *a.w.*, 55 v.; Chakravarti, *a.w.*: § *Existence of God cannot be proved by inference*, 201 vv.
166. Carman, *a.w.*, 90 vv.
167. *The Vedanta-Sutras with the Commentary by Ramanuja*, transl. G. Thibaut (1904), Part III, Delhi 1984 (= *The Sacred Books of the East* XLVIII), 129, 22 v.; Carman, *a.w.*, 102.
168. Carman, *t.a.p.*: 'state of permanently uncontracted knowledge'.
169. Carman, *a.w.*, 103.
170. Carman, *t.a.p.*
171. Carman, *a.w.*, 111 v.
172. Carman, *a.w.*, 61; zie J.A. van Buitenen, *Ramanuja on the Bhagavadgita*, Den Haag 1953, 85 v., 100.
173. Carman, *a.w.*, 177.
174. Carman, *t.a.p.*
175. Carman stelt daarbij kritische vragen, *a.w.*, 264, vgl. 92.
176. Carman, *a.w.*, 132, 167 e.a.
177. Chakravarti, *a.w.*, 157: 'By *prakasa* is meant true knowledge of things as they are'.
178. Carman, *a.w.*, 169.
179. Bij Carman, *a.w.*, 183.
180. Zie ook Chakravarti, *a.w.*, over de relatie tussen God en de ziel(en), 103-119. Carman, *a.w.*, 152, citeert Ramanoedja: 'All this means that the person who has Brahman as the object of his knowledge becomes happy'.
181. Sarvepalli Radhakrishnan, *An Idealist View of Life* (1932) Londen 1980 (gebaseerd op lezingen in Manchester en Londen in 1929 en 1930); Idem, *The Hindu View of Life*, Londen<sup>2</sup> 1928.
182. Voor zijn visie op godsdienstwijsbegeerte, zie Radhakrishnan, *An Idealist View*, 66 vv., e.a. P.T. Raju, *Idealistic Thought of India*, Cambridge Mass. 1953, schrijft dat Radhakrishnan sterk door het westerse idealisme is beïnvloed, 342.
183. Radhakrishnan, *a.w.*, 70, 147 v.
184. Dit geldt z.i. van alle grote zieners over de gehele wereld, *a.w.*, 93.
185. Radhakrishnan, *a.w.*, 70 v.

186. Vgl. Radhakrishnan, *a.w.*, 80: 'The true and ultimate condition of the human being is the divine status. The essence of life is the movement of the universal being; the essence of emotion is the play of the self-existent delight in being; the essence of thought is the inspiration of the allpervading truth; the essence of activity is the progressive realization of a universal and self-effecting good'.
187. Radhakrishnan, *a.w.*, 81.
188. Radhakrishnan, *a.w.*, 83.
189. Radhakrishnan, *a.w.*, 84 v.
190. Radhakrishnan, *a.w.*, 86.
191. Radhakrishnan, *a.w.*, 270.
192. Radhakrishnan, *An Idealist View*, 273.
193. Radhakrishnan, *a.w.*, 76.
194. Radhakrishnan, *a.w.*, 77.
195. Over de vooruitgang in de geschiedenis, *a.w.*, 242.
196. Radhakrishnan, *a.w.*, 167.
197. Radhakrishnan, *a.w.*, 169.
198. Vgl. Radhakrishnan, *a.w.*, 231 v., 239.
199. Radhakrishnan, *a.w.*, 174 v.
200. Radhakrishnan, *a.w.*, 174 v.; 176.
201. Radhakrishnan, *a.w.*, 176 vv.
202. Radhakrishnan, *a.w.*, 120; zie ook D.M. Datta, *The Chief Currents of Contemporary Philosophy* (1950), Calcutta<sup>2</sup> 1961, 146.
203. M.n. Radhakrishnan, *a.w.*, 75 v.
204. Radhakrishnan, *a.w.*, 115.
205. Radhakrishnan, *a.w.*, 242.
206. Radhakrishnan, *a.w.*, 114.
207. Radhakrishnan, *a.w.*, 114 v; 72, 87, 108 v., 77 v., 239.
208. Radhakrishnan, *a.w.*, 81.
209. Radhakrishnan, *a.w.*, 271.
210. Radhakrishnan, *a.w.*, 273.
211. Radhakrishnan, *a.w.*, 79.
212. Radhakrishnan, *a.w.*, 213.
213. Radhakrishnan, *a.w.*, 143, 100.
214. Radhakrishnan, *a.w.*, 95; zie *The Hindu View*, 28 vv.
215. Radhakrishnan, *The Hindu View*, 36.
216. Radhakrishnan, *a.w.*, 37.
217. Radhakrishnan, *a.w.*, 26.
218. Radhakrishnan, *a.w.*, 23 v.
219. Zie Radhakrishnan, *a.w.*, 25.
220. Radhakrishnan, *a.w.*, 51 v.
221. D.H. Datta, *The Philosophy of M. Gandhi*; B.H. Wilson, 'Ultimacy as unifier in Gandhi', in: R.D. Baird, Ed., *Religion in Modern India*, New Delhi 1981, 227-246; G. Richards, *The Philosophy of Gandhi. A Study of his basic ideas*, Londen<sup>2</sup> 1983; zie ook P.T. Raju, *a.w.*, 292-299.
222. In: Radhakrishnan en J.H. Muirhead, Ed. *Contemporary Indian Philosophy* (1936), Londen<sup>4</sup> 1966, 21; eveneens in: Gandhi, *In search of the Supreme*, II, 265 v.
223. Richards, *a.w.*, 77; Datta, *a.w.*, 39.
224. Wilson, *a.a.*, 236.
225. Bij Wilson, *a.a.*, 236; M. Gandhi, *a.w.*, II, 10.
226. Richards, *a.w.*, 32 v.
227. Richards, *a.w.*, 2; Datta, *a.w.*, 35 vv.; Wilson, *a.a.*, 229.
228. Datta, *a.w.*, 23, 28.
229. Richards, *a.w.*, 22; Gandhi, *The Voice of truth*, ed. S. Narayan, Ahmadabad 1969, 100.
230. Richards, *a.w.*, 1; Gandhi, *The Voice*, 96 vv.
231. Zie Richards, *a.w.*, 3; Datta, *a.w.*, 24, 63; zie ook G. Richards, 'Gandhi's Concept of Truth and the Advaita Tradition', *Rel.Stud.* 22 (1986), 1-14, waar hij Gandhi's visie met die van Sjangara vergelijkt, en laat zien dat Gandhi's visie het meest lijkt op de positie van de Neo-Vedantins.

232. Richards, *a.w.*, 32 v.; Datta, *a.w.*, 25.
233. Datta, *a.w.*, 24, vgl. 7.
234. Richards, *a.w.*, 12.
235. Richards, *a.w.*, 1, 157; Datta, *a.w.*, 44.
236. Richards, *a.w.*, 31 v.; Wilson, *a.a.*, 229, 237; Datta, *a.w.*, 76.
237. Richards, *a.w.*, 48 vv.; Wilson, *a.a.*, 242.
238. Richards, *a.w.*, 9 v., vgl. 17, 32 v.; Gandhi, *In search*, II, 25 v.
239. Datta, *a.w.*, 95.
240. Datta, *a.w.*, 10 v.
241. Datta, *a.w.*, 49.
242. Gandhi, bij Datta, *a.w.*, 49; zie Richards, *a.w.*, 17.
243. Richards, *a.w.*, 20. Vgl. Gandhi, *In search*, II, Ahmadabad 1962, 3 v.
244. Richards, *a.w.*, 20.
245. Datta, *a.w.*, 45; Gandhi, *In search*, III, 3.
246. Richards, *a.w.*, 19 v., 24.
247. Richards, *a.w.*, 18; Datta, *a.w.*, 49.
248. Gandhi, bij Richards, *a.w.*, 25; Gandhi, *In search*, III, 17.
249. Datta, *a.w.*, 47 v.
250. Datta, *a.w.*, 48; Richards, *a.w.*, 14 v.
251. Wilson, *a.a.*, 237 v., vgl. 229; Datta, *a.w.*, 45; vgl. Gandhi, *All-inclusive Hinduism*, in: *In search*, III, 9.
252. Richards, *a.w.*, 17 v., 20, 27.
253. Datta, *a.w.*, 28 v.
254. Vgl. Bowes, *a.w.*, 153 e.a.
255. Bowes, *a.w.*, 137.
256. Bowes, *a.w.*, 81.
257. Bowes, *a.w.*, 262.
258. Eck, *Darsan*, 20.
259. B. Heiman, 'Indische Logik und Erkenntnistheorie', in: Idem, *Studien zur Eigenart Indischen Denkens*, Tübingen 1930, 213, 209.
260. Eck, *Darsana*, 20; *Brihadaranyaka-upanisad* 3.9.1. Cf. *The Upanishads* II, (transl. F.M. Müller; *The Sacred Books of the East* XV, 1879) New York 1962, 139 v.
261. Bowes, *a.w.*, 130, 18.
262. Vgl. R. Fernhout, *Woord en naam in de religies*, Kampen 1979, 178, 195.
263. Bowes, *a.w.*, 274 vv.
264. Vgl. *Bhagavadgita*, XVII, 3.
265. Bowes, *a.w.*, 78 v.; 86 v.; 287.
266. Bowes, *a.w.*, 290.
267. Vgl. Satprakashananda, *Hinduis and Christianity. Jesus Christ and His Teaching in the Light of Vedanta*, (Vedanta Society of St. Louis) St. Louis 1975, 17, 74 v., 53 vv.; A. Sharma, 'All religions are — equal? one? true? same?: A critical examination of some formulations of the Neo-Hindu position', *PEW* 29 (1979), 59-72.
268. Bowes, *a.w.*, 276 v.
269. Vgl. mijn analyse in *De Schrift alleen?*, Kampen<sup>2</sup> 1979, 242 vv.
270. Bowes, *a.w.*, 277. Men lette erop, dat de boeddhistische auteur Jayatilleke zich juist tegen deze opvatting keert, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Londen 1963, 347 v.
271. O'Flaherty, *a.w.*, 46, vgl. 2 v.; Streng, *Emptiness*, 122 vv.
272. Bij Satprakashananda, *Methods of Knowledge*, 197.
273. Sharma, *a.a.*, 63.
274. Vgl. bijv. Satprakashananda, *a.w.*, 258.
275. Bowes, *a.w.*, 138 vv.; Chaudhuri, *a.w.*, 149, 322. Vgl. ook de verschillen tussen de Dvaita Vedanta van Madva en de andere Vedanta scholen, zie Ramachandran, *a.w.*, passim.
276. Zie bijv. Satprakashananda, *Hinduism and Christianity*, m.n. ch. III.
277. Bowes, *a.w.*, 286.

278. Zie bijv. een citaat van Vivekananda bij Satprakashananda, *Methods*, 206 v., over de unieke inhoud van de Vedas.
279. P. Hacker, 'Zur Geschichte und Beurteilung des Hinduismus. Kritik einiger verbreiteter Ansichten' (1964), in: Idem, *Kleine Schriften*, Wiesbaden 1978, 480; Idem, 'Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus' (1957), in: Hacker, *a.w.*, 384.
280. Hacker, *a.w.*, 480, 386.
281. Hacker, 'Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism' (1970), *a.w.*, 608.

#### Noten hoofdstuk IV

1. Zie J. Fischer-Schreiber, s.v. *Buddha*, *Lexikon der östlichen Weisheitslehren*, Bern 1986, 52.
2. E. Conze, *Buddhist Thought in India*, Londen 1962, 203, vgl. 159 v.
3. Zie voor wat volgt inleidende werken als bijv. R.H. Drummond, *Gautama, the Buddha*, Grand Rapids 1974; H. Beck, *Boeddha en zijn leer* (1916; vertaling M.B.A. Laffr  ; bewerking J.C. Ebbinge Wubben), Rotterdam<sup>2</sup> 1979. Zie ook bijv. *Het leven van de Boeddha*, vertaald uit de vroegste Chinese overlevering, door E. Zürcher, Amsterdam 1978.
4. *A Sourcebook in Indian Philosophy*, 292 vv.
5. T. Vetter, *Van Boeddha tot Nagarjuna*, uitg. Instituut Kern RU Leiden, 1983, p. 24 (§ 3); p. 44 (§ 8) (deze studie verschijnt binnenkort in het Engels bij Brill, Leiden); zie ook: T.E. Vetter, 'Recent research on the most ancient form of Buddhism', in: *Buddhism and its Relation to other Religions*, Essays in Honour of Dr. Shozen Kumoi, Kyoto 1985, 80 vv.
6. Vetter, *a.w.*, p. 48 v. (§ 8), p. 57 (§ 9).
7. Conze, *Short History of Buddhism*, Bombay 1960, 25 v. (editie Londen 1980, 41).
8. Conze, *a.w.*, 73 vv.; vgl. idem, *Het boeddhisme* (1957)<sup>3</sup> Oxford; vert. C.T. van Boetzelaer-van de Klashorst), Utrecht 1970, 216; *Lexikon*, s.v. Amidismus en Amitabha.
9. Conze, *Short History*, 73 vv.; 99 vv.; *Lexikon*, s.v. zen.
10. Conze, *Short History*, opzet.
11. Conze, *Short History*, 16.
12. Conze, *Short History*, 27, *Lexikon* s.v. Pali.
13. Conze, *Short History*, 2; zie zijn *Boeddhisme*, 158.
14. Conze, *Short History*, 17 v.
15. Conze, *Short History*, 19.
16. Conze, *Short History*, 21; zie ook zijn *Buddhist Thought*, 120 vv., 178 vv.
17. Conze, *Short History*, 91 v.; *Boeddhisme*, 123.
18. Conze, *Short History*, 28 vv.
19. Vgl. D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism* (1907), New York 1963, 7 v., die zegt dat de term aanvankelijk de Hoogste Realiteit zelf aanduidde.
20. Vgl. Conze, *Boeddhisme*, 126.
21. Conze, *Short History*, 29.
22. Conze, *Short History*, 30.
23. Conze, *Boeddhisme*, 53 v.
24. Conze, *Short History*, 35; zie zijn *Buddhist Thought*, 238 vv., 250 vv. Vgl. T.R.V. Murti, *The central philosophy of Buddhism. A study of the Mahayana System* (1955), Londen<sup>3</sup> 1970, 104 v.
25. Conze, *Short History*, 35.
26. Conze, *Short History*, t.a.p.
27. Conze, *Short History*, t.a.p.
27. Conze, *Short History*, 44 vv.
28. Conze, *Short History*, 57 v.; zie zijn *Boeddhisme*, 183 vv.
29. Conze, *Short History*, 72 v., 96 vv.
30. Zie voor wat volgt Conze, *Short History*, 73 vv.
31. Conze, *Short History*, 76 v.; *Lexikon*, s.v. Rinzaai-Schule.
32. Conze, *Short History*, 95.
33. Conze, *Short History*, 96 vv.



34. Vetter, *a.w.*, § 4. Zie voor de uiteenzetting van de vier Nobele Waarheden: Conze, *Boeddhisme*, 45 vv.; Drummond, *a.w.*, 85 vv.; *Het leven van de Boeddha*, 116; en een oude uiteenzetting, van G. Grimm, *Die Lehre des Buddha*, München (6e-8e Aufl.) 1920; vgl. ook *The Middle Length Sayings* (Majjhima Nikaya) III, transl. I.B. Horner, Londen (1959) 1967, 296: 'Birth is anguish and ageing is anguish and dying is anguish; and grief, sorrow, suffering, misery and despair are anguish. And not getting what one desires, that too is anguish'; vgl. D.J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy, A Historical Analysis*, Honolulu<sup>3</sup> 1982, 36 vv.
35. Conze, *Boeddhisme*, 47; zie Beckh, *a.w.*, 205 vv.; vgl. K.K. Inada, 'Some Basic Misconceptions of Buddhism', *Int. Phil. Quart. italic*, 9 (1969) 102.
36. Beckh, *a.w.*, 212 v.; Drummond, *a.w.*, 102 v.; Kalupahana, *a.w.*, 31 v. Vetter meent dat de formule niet van de Boeddha zelf afkomstig is, maar een iets later stadium van theorie-vorming verraadt — hetgeen van veel boeddhistische theorie geldt, Vetter, *a.w.*, hoofdstuk 10.
37. Bij Kalupahana, *a.w.*, 31. *The Book of the Kindred Sayings* (Samyutta Nikaya) II, transl. mrs. Rhys Davids, Londen (1922) 1952, 23 v.; in omgekeerde volgorde: II, 21; zie Vetter, *a.w.*, hoofdstuk 10.
38. H. de Wit, 'Samsara en het pad van meditatie', *Saddharma* 17 (1985) 26; vgl. Conze, *Buddhist Thought*, 55; Inada, *a.a.*, 105.
39. Vetter, *a.w.*, 24 (slot § 3; vgl. § 9) wijst erop hoe de *dhyana-meditatie* later minder belangrijk werd geacht; men legde meer nadruk op het onderscheidend inzicht (*prajna*). De analyse kon zich enigszins verzelfstandigen.
40. Bijv. Vetter, *a.w.*, hoofdstuk 3; Drummond, *a.w.*, 89 v. 'It is this Eightfold Way itself, that is to say: right view, right aspiration, right speech, right action, right mode of livelihood, right endeavour, right mindfulness, right concentration', *Majjhima Nikaya* III, 298.
41. Zie Vetter, *a.w.*, 21 vv.; vgl. voor een eigentijdse uiteenzetting H. de Wit, 'Vrijheid en individualiteit in boeddhistisch perspectief', *Saddharma*, 18 (1986), 4 over de twee sluiers (onjuiste opvattingen, tegenstrijdige emoties) die tegelijkertijd moeten worden verwijderd.
42. Vgl. P. Griffiths, 'Concentration or Insight: The Problematic of Theravada Buddhist Meditation-Theory', *J.Am.Ac.Rel.* 49 (1981) 605-624. Griffiths wijst op plaatsen waar men door meditatie tot opheffing van de waarneming komt en op plaatsen waar de op inzicht gerichte meditatie tot zuivere 'awareness' leidt, 610, 614.
43. Zie bijv. D.K. Swearer, 'Two types of saving knowledge in the Pali *suttas*', *PEW* 22 (1972), 364. Hij schrijft ook dat er in de Pali *suttas* geen tegenstelling tussen meditatie en inzicht bestaat, 369 v.
44. Conze, *Buddhist Thought*, 10; Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, reeds de titel.
45. Zie voor wat volgt Kalupahana, *a.w.*, 36 vv. en bijv. ook Lynn A. de Silva, *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity*, Londen 1979, 17 vv.
46. Bij Kalupahana, *a.w.*, 39.
47. Conze, *Buddhist Thought*, 122 vv.; *Short History*, 17 v.; D. Dunkel, *Stufen der Wahrheit*. Der erkenntnistheoretische, ontologische und theologische Wahrheitsrelativismus bei indischen und christlichen Mystikern, München 1963 (dissertatie bij G. Mensching), 2.
48. Vetter, *a.w.*, 60 vv. (§ 9).
49. Atisha, 'The Seven Points of Mind Training', met commentaar van 'Jam-mGon Kong-sPrul the Great: A Direct Path to Enlightenment', (ed. Ken McLeod), Vancouver z.j., 12, vgl. commentaar p. 43.
50. *Majjhima Nikaya* II, 163, 159 vv. Zie Kalupahana, *a.w.*, 22 vv.; 153-161. Zie ook K.N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Londen 1963, 476, vgl. 433, 452, 464.
51. Jayatilleke, *a.w.*, 289-291; Kalupahana, *a.w.*, 80.
52. H. de Wit, 'Vrijheid', 9 vv.
53. Zie over *karma* en wedergeboorte Kalupahana, *a.w.*, 44 vv.
54. Vgl. Conze, *Boeddhisme*, 82 v.
55. Jayatilleke, *a.w.*, 476; vgl. Wittgenstein, zie boven hoofdstuk II § 1.
56. Kalupahana, *a.w.*, 80, 87.
57. Kalupahana, *a.w.*, 21 v.; vgl. Jayatilleke, *a.w.*, 457, 459, 463. Op grond hiervan schrijft D. Swearer, *a.a.*, 356, dat Jayatilleke dus niet zo heel ver verwijderd is van het boeddhisme zoals Guenther dat in zijn werken beschrijft. In dezelfde geest F.J. Hoffman, 'The Buddhist Empiricist Thesis', *Rel.Stud.* 18 (1982) 151-158.

58. Vgl. voor de rol van bijzondere vermogens in de kennis Jayatilleke, *a.w.*, 418-423, 426 v.; vgl. 467 v., 438 vv., 457.
59. E.A. Burtt, 'What can western philosophy learn from India?', *PEW* 5 (1955) 203 v.; Conze, *Buddhist Thought*, 214, 108 vv.
60. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 166 v., 130.
61. Uitvoering: N.P. Jacobson, *Buddhism. The Religion of Analysis*, Londen 1966, 162 vv. D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. E. Steinberg, Indianapolis 1977, 15 vv.; 49 vv.
62. Heidegger, *a.w.*, 83 v.
63. Conze, *Buddhist Thought*, 134 vv.
64. Conze, *a.w.*, 204 v.
65. Conze, *a.w.*, 210.
66. Zie *The Awakening of Faith*, (transl. Yoshito S. Hakeda) Londen 1967, 73 vv.; Conze, *Buddhist Thought*, 221 vv.
67. Suzuki, 'Introduction' op de *Lankavatara Sutra* (ed. and transl. D.T. Suzuki, 1932) Londen 1956, xxviii (e.v.). Vgl. Kalupahana, *a.w.*, 122; zie ook Conze, *Buddhist Thought*, 252.
68. Conze, *Buddhist Thought*, 113.
69. Lily de Silva, 'Man and nature in a mutual causal relationship', in: *Man in nature: guest or engineer?*, ed. S.J. Samartha and Lynn A. de Silva, Colombo 1979, 10 v.
70. Zie voor de verdere betekenissen van *dharma*: Conze, *Short History*, 12 v.
71. Zo soms gesuggereerd door Jayatilleke, *a.w.*, 352; zie ook Kalupahana, *a.w.*, 18, 134; Kalupahana verwijst naar *Digha Nikaya*, I, 17 (*Dialogues of the Buddha*, transl. from the Pali by T.W. Rhys Davids, I (1899), Londen 1969 (= *Sacred Books of the Buddhists*, ed. F.M. Müller, Vol II, 29).
72. M. Siderits, 'A note on the Early Buddhist Theory of Truth', *PEW* 29 (1979) 432, 437 v.
73. W.F. Barclay, 'On words and meaning: the attitude toward discourse in the Lankavatara Sutra', *Numen* 22 (1975) 70-79, 75: 'Suchness (*tathata*) is a term which attempts to avoid positing any substance to ultimate reality or provide any description. It asserts that reality simply is such as it is'. Vgl. D.T. Suzuki, *Outlines*, ch. 5.
74. Jayatilleke, *a.w.*, 361 vv.; vgl. Dunkel, *a.w.*, 3 v.
75. Jayatilleke, *a.w.*, 364. Vgl. Murti, *a.w.*, 251 vv.; vgl. ook, voor weer andere onderscheidingen, Swearer, *a.a.*, 355, 370.
76. Jayatilleke, *a.w.*, 365. Dunkel, *a.w.*, 11, geeft een verdergaande ontwikkeling van de tweedeling aan; in een bepaalde vroege fase is de *samvrtisatyā* synoniem met de Hinayanacanon, de *paramarthaśatyā* duidt dan de (nieuwere) Mahayana leer aan; vgl. de verdere ontwikkelingen zoals Dunkel die beschrijft.
77. Jayatilleke, *a.w.*, 354 vv. Zo ook de strekking van het verhaal in *Udana* (68 v.), in: *The Minor Annologies of the Pali Canon*, II, transl. F.W. Woodward, Londen 1948, 82 v.
78. Zie Hoffman, *a.a.*, 156.
79. *Madhyamikakarikas* 24: 8-10; Uebersetzung von Dunkel, *a.w.*, 23 v. De leer van de twee waarheden is fundamenteel voor de Madhyamika, zie o.a. Murti, *a.w.*, 243; Suzuki, *Outlines*, 95. Zie ook de vertaling van A. Wayman, 'Contributions to the Madhyamika School of Buddhism', *J.Am.Or.Soc.* 89 (1969) 148 (*vyavahāra* — 'manner of speech').
80. Zie noot 44.
81. Vgl. Murti, *a.w.*, 245.
82. Kalupahana, *a.w.*, 134 v.
83. Conze, *Buddhist Thought*, 211, 244.
84. Van hieruit is duidelijk dat de Boeddha in principe groot gezag had. In het latere boeddhisme veranderde de visie op het gezag van de Boeddha. Voor de discussie over het gezag van de Boeddha, geloof in de leer en eigen inzicht, zie o.a. Conze, *Buddhist Thought*, 26 vv.; vgl. Jayatilleke, *a.w.*, 169-204; 369-415.
85. Zie Dunkel, *a.w.*, 35 v.; Thinley Norbu, *The Small Golden Key to the treasures of the various essential necessities of general and extraordinary buddhist dharma*, New York<sup>2</sup> 1985, ch.8: 38-44. Zie Suzuki, *Outlines*, 88-98.
86. Suzuki, *a.w.*, 88 v.
87. Norbu, *a.w.*, 44. Zie Dunkel, *a.w.*, 35 vv.

88. Dunkel, *a.w.*, 35, vermeldt de term *yogisamvrtisatya* als de term waarmee men in de Yogacara de tussenpositie van de leer aanduidde. Vgl. Murti, *a.w.*, 246.
89. Zie Wayman, *a.a.*, 149.
90. Murti, *a.w.*, 25; vgl. Conze over de Yogacarins, *Buddhist Thought*, 256 v.
91. Barclay, *a.a.*, 74; vgl. bijv. *Lankavatarasutra*, 240.
92. Vgl. Conze, *Buddhist Thought*, 243; vgl. Suzuki, *Outlines*, 99 vv.
93. Swearer, *a.a.*, 365 v.; vgl. *The Awakening of Faith*, 34, 100 vv.; H.V. Guenther, 'The levels of understanding in Buddhism', *J.Am.Or.Soc.* 78 (1958) 20, 23.
94. Vgl. Wayman, *a.a.*, 146 vv.; Conze, *a.w.*, 243 ('emptiness' as ladder); Swearer, *a.a.*, 368, schrijft: 'not mere emptiness, but as that ultimately real, which gives meaning to the world of multiplicity'.
95. Swearer schrijft: '...panna is able to perceive the ultimately real 'face-to-face', just as *vinnana* is able to perceive the phenomenal world as it really is', *a.a.*, 366.
96. Bijv. Wayman, *a.a.*, 149. Zie ook *The Awakening of Faith*, 33.
97. Murti, *a.w.*, 236.
98. Vgl. Guenther, *a.a.*, 21, 27 v.; Swearer, *a.a.*, 362 v.
99. Murti, *a.w.*, 251.
100. Murti, *a.w.*, 236, vgl. 250 v., vgl. 228; over verschil met Vedanta, 236 v.; vgl. T.R.V. Murti, 'Samvrti and Paramartha in Madhyamika and Advaita Vedanta', in: *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedanta*, ed. M. Sprung, Dordrecht 1973, 9-27 over overeenkomsten en verschillen tussen de beide stromingen.
101. Fred.J. Streng, *Emptiness. A study in religious meaning*, Nashville 1967 (met een vertaling van de *Mulamadhyamikakarikas*), 75; Kalupahana, *a.w.*, 133.
102. T. Vetter, 'Die Lehre Nagarjunas in den *Mula-Madhyamikakarikas*', in: *Epiphanie des Heils. Zur Heilsgegenwart in Indischer und Christlicher Religion*, Her. G. Oberhammer, Wenen 1982, 91 v., 107.
103. Nagardjoena, *Averting the Arguments*, in Part I: 'The Arguments of the Opponents', (transl. Streng), in Streng, *a.w.*, 221 vv. (I, nr. 2; II, nr. 29).
104. Streng, *a.w.*, 35, 96 vv.
105. M.D. Eckel, *Jnanagarbha's Commentary on the Distinction Between the Two Truths*, Albany 1987, 5.
106. Nagardjoena, 'Averting the Arguments', Part II; zie ook Streng, *a.w.*, passim.
107. Zie Nagardjoena, *Mulamadhyamikakarikas*, m.n. VII.29 vv., en de toelichting van Streng, *a.w.*, 53.
108. Streng, *a.w.*, 146, 83, 86, 89.
109. Streng, *a.w.*, 69.
110. Streng, *a.w.*, 52; vgl. 'valid when correctly applied', 95.
111. Streng, *a.w.*, 58.
112. Streng, *a.w.*, 52, 55.
113. Streng, *a.w.*, 92.
114. Streng, *a.w.*, 92 v., 72, 74 v.
115. Streng, *a.w.*, 82 vv.
116. Streng, *a.w.*, 84.
117. Streng, *a.w.*, 93. Zie de tekst van Nagardjoena zelf.
118. Streng, *a.w.*, 148. Dunkel, *a.w.*, 15.
119. Nagardjoena zelf, *Averting the Arguments*, bij Streng, *a.w.*, 224 vs. 29. Zie ook Streng, *a.w.*, 89, 91, 163.
120. Streng, *a.w.*, 96, 163; 'The significance of pratityasamutpada for understanding the relationship between samvrti and paramarthasatya in Nagarjuna', in: *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedanta*, ed. M. Sprung, Dordrecht 1973, 33.
121. Streng, *a.w.*, 145, 96, 156.
122. Streng, *a.w.*, 96, 98, 161, vgl. 84.
123. Streng, *a.w.*, 158.
124. Nagardjoena, *Mulamadhyamikakarikas*, XXV, 19.
125. Streng, *a.w.*, 166: 'Truth, then, is not a statement which claims validity, because of its intrinsic relation with an actually real entity, but it is an indifference to every such claim'.
126. Streng, *a.w.*, 173.

127. Streng, *a.w.*, 94.
128. Nagardjoena, *Mulamadhyamikakarikas*, I, 10; XV, 2, 4, 10; XXVII, 22; XXII, 9; XXIV, 33, vgl. VIII, 2; XX, 17; XXI, 17. Vgl. Murti, *a.a.*, 15 v. Dunkel noemt een andere veronderstelling, de latere z.g. *satkaryavada*, de overtuiging dat oorzaak en werking substantieel identiek moeten zijn, *a.w.*, 18.
129. Nagardjoena, *Mulamadhyamikakarikas*, XXIV, 18.
130. Nagardjoena, *a.w.*, XXV, 4.
131. Zo mondeling D. Eckel (voorjaar 1983) en H. de Wit (1986).
132. T. Vetter, *a.a.*, 106 noot 37.
133. T. Vetter, *a.a.*, 106. *Mulamadhyamikakarikas*, XXIV, 10. Vgl. de eerder gegeven vertaling van Dunkel (in de tekst). Streng vertaalt iets anders: 'The highest sense (of the truth) is not taught apart from practical behavior. And without having understood the highest sense one cannot understand *nirvana*'.
134. Vetter, *a.a.*, 107 noot 37.
135. Vetter, *a.a.*, 107, vgl. 92 v.
136. Vetter, *a.a.*, 92.
137. Vetter, *a.a.*, 90.
138. Vetter, *a.a.*, 91.
139. Zie het citaat bij noot 135.
140. Vertaling van Streng, *t.p.*; zie nooit 133; vgl. *a.w.*, 94 vv.
141. Zie de vertaling van M.D. Eckel, in: *Jnanagarbha's Commentary*, 103. Voor een interessante verhandeling over de leer van de twee waarheden bij Atisja († 1056 G.T.), zie Chr. Lindtner, 'Atisa's introduction to the two truths and its sources', *J.Ind.Phil.* 9 (1981) 161-214.
142. Eckel, *a.w.*, 15.
143. Eckel, *a.w.*, 35 vv., 43 vv.
144. Eckel, *a.w.*, 38 vv., 70 vv., 76, 87. De term *aparyaya-paramartha* op p. 112.
145. M. Nagatomi, 'Arthakriya', *Dr.V. Raghavan Felicitation Volume* [= Vols. 31-32 of *The Adyar Library Bulletin*, 1967-68, (over Dharmakirti), 56, 62, 72. Voor een kritische beschouwing over de praxis als criterium voor theorievorming, zie mijn *De Schrift alleen?*, 168-181.
146. M.D. Eckel, *a.w.*, 41.
147. M.D. Eckel, *a.w.*, 46 vv.
148. M.D. Eckel, *a.w.*, 46.
149. T. Vetter, 'Buddhismus und Christentum. Zum buddhistischen Hintergrund von K. Nishitanis Dialektik (I) und zu F. Buris Vorschlag zum christlich-buddhistischen Dialog (II)', *Z.Miss.Rel.-Wiss.* 71 (1987), 1.
150. T. Vetter, *a.a.*, 19.
151. Vetter, *a.a.*, 10.
152. Vetter, *a.a.*, 8.
153. Keiji Nishitani, *Was ist Religion?* (autorisierte Uebertragung von Dora Fischer-Barnicol), Frankfurt 1982, 272.
154. Nishitani, *a.w.*, 269.
155. Nishitani, *a.w.*, 271.
156. T. Vetter, *a.a.*, 12 v.
157. T. Vetter, *Der Buddha und seine Lehre in Dharmakirtis Pramanavarttika*, inleiding en vertaling, Wenen 1984, 18.
158. Nishitani, *a.w.*, 227.
159. Vgl. Nishitani, *a.w.*, 55 v.
160. Nishitani, *a.w.*, 226.
161. Nishitani, *a.w.*, 192 v.
162. Nishitani, *a.w.*, 182.
163. Nishitani, *a.w.*, 177.
164. Nishitani, *a.w.*, 45.
165. Nishitani, *a.w.*, 74, 378; zie Vetter, *a.a.*, 14.
166. Nishitani, *a.w.*, 260. Dunkel wijst op een vroege commentaar op Nagardjoena, waar *satya* behalve

- kentheoretisch ook ontologisch wordt gebruikt; van danaf blijft het begrip beide strekkingen houden (kennen/zijn), *a.w.*, 25.
167. Nishitani, *a.w.*, 271 vv.
  168. H. Waldenfels, *Absolute Nothingness. Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue*, (trans. J.W. Heisig), New York 1980, 42.
  169. Nishitani, *a.w.*, 259, 236.
  170. Nishitani, *a.w.*, 257.
  171. Waldenfels, *a.w.*, 43, 99, 139, 142.
  172. Nishitani, *a.w.*, 258, 186.
  173. Vetter, *a.a.*, 3; zie Dunkel, *a.w.*, 24.
  174. Nishitani, *a.w.*, 110 v., 169.
  175. Zie voor de plaats van *shradda* (geloof) bij de aanvang van het spirituele pad Beckh, *a.w.*, 151 vv., vgl. 206 vv.; Jayatilleke, *a.w.*, 383-399, Conze, *a.w.*, 47 vv. Jayatilleke, *a.w.*, over autoriteit, 376, 169-204, vgl. 416 vv., 467. Vgl. W.C. Smith, *Faith and Belief*, 20 vv.
  176. Het boeddhisme werd in India beschermd door Asoka (ong. 250 v. G.T.; zie Conze, *Boeddhisme*, 89 vv. Men denke ook aan de positie van de Tibetaanse Dalai Lama's, bij wie het gezag ook vooral als geestelijk gezag bedoeld was.
  177. Vgl. M. Palihawadana, 'A Buddhist Response. Religion beyond Ideology and Power', in: *Christian Faith in a Religiously Plural World*, ed. D.G. Dawe en J.B. Carman, Maryknoll 1978, 39 vv.
  178. Vgl. de titel van de Nederlandse vertaling van een bundel lezingen van de veertiende Dalai Lama: *Vriendelijkheid en helder inzicht*, Den Haag 1986.
  179. Conze, *a.w.*, 122-134, 105, 140 vv., 196.
  180. J.H. Kamstra, 'Tolerant en intolerant boeddhisme', *NTT* 32 (1978) 92.
  181. Kamstra, *a.a.*, 90.
  182. Kamstra, *a.a.*, 91 v.
  183. Kamstra, *a.a.*, 90.
  184. Kamstra, *a.a.*, 104 vv.
  185. Kamstra, *a.a.*, 105.
  186. Zie Nagardjoena, *Mulamadhyamikakarikas*, ch. 17; vgl. de afwijzing van Hinayana ideeën in o.a. *The Awakening of Faith*, 101.
  187. Abe, Masao, 'Zen as self-awakening', in: *Jap.Rel.* 8 (1975) nr. 3, 29.
  188. Nishitani, *a.w.*, 181, 328, 353, 123. Vgl. mijn 'Aan het nihilisme voorbij: de godsdienstfilosofie van Nishitani', *N.T.T.* 40 (1986), 147, m.n. noot 26. Enkele andere artikelen van de hand van Abe en Nishitani vindt men in de bundel *The Buddha Eye*, ed. Fred. Franck, New York 1982; net als Suzuki geven denkers uit de Kyoto School een hoge waardering van de negatieve theologie van Meister Eckhardt.
  189. Masao Abe, 'Man and nature in Christianity and Buddhism', *Jap.Rel.* 7 (1971) nr. 1, 7 vv.
  190. Abe, 'Zen as self-awakening', 30.
  191. Abe, *a.a.*, 33 v.
  192. Abe, *a.a.*, 34 v., 25 v.
  193. Nishitani, *a.w.*, 118, 129. Zie voor Nishitani's gedachten over het christendom ook zijn 'Ontology and Utterance', *PEW* 31 (1981), 29-43; vgl. Vetter, *a.a.*, 23 v. nt. 22.

#### Noten hoofdstuk V

1. R.M. Seltzer, *Jewish People, Jewish Thought. The Jewish Experience in History*, New York 1980.
2. Vgl. C. Houtman, *Inleiding in de Pentateuch*, Kampen 1980, m.n. 251 vv. Vgl. ook H. Jagersma, *Geschiedenis van Israël in het oudtestamentisch tijdvak*, Kampen 1979, bijv. 263 vv.
3. Dit is een accent van de z.g. materialistische lezing van de bijbel, die onderscheidt tussen de bijbelstof vanuit de kring van onderdrukkers en vanuit de kring van onderdrukten, zie bijv. M. Clévenot, *Een materialistische benadering van de bijbel*, Baarn 1979 (Franse editie 1976).
4. Zie ook E. Fackenheim, *To mend the world*, New York 1982, 322 v. Vgl. ook J.L. Palache, *Inleiding in de talmoad*, Amstelveen<sup>3</sup> 1980, 30 vv.

5. Seltzer, *a.w.*, 260 vv.; 269. Waardevolle opmerkingen over het besprokene ontving ik van prof. dr. A. van der Heide.
6. Seltzer, *a.w.*, 360 vv., 371.
7. Seltzer, *a.w.*, 454 v.
8. J. Katz, *Exclusiveness and tolerance* (1961), Westport (Conn.), reprint 1980, 131 vv.
9. Katz, *a.w.*, 169 vv.; vgl. Seltzer, *a.w.*, 557 v.
10. Katz, *a.w.*, 182 vv., 188; Seltzer, *a.w.*, 521 vv.; het is ook een steeds terugkerend thema in het werk van Fackenheim: men aanvaardde de jood weliswaar als mens, maar niet als jood, het jodendom eventueel als godsdienst, maar dan opgevat als een godsdienst analoog aan het christendom.
11. Seltzer, *a.w.*, 580 vv.
12. E. Borowitz, *Choices in Modern Jewish Thought*, New York 1983, 13 v.
13. De publicatie van de Wereldraad van Kerken, *My neighbour's faith — and mine*, Genève 1986, geeft op p. 53: 0,4 % van de wereldbevolking.
14. E.E. Urbach, *The Sages — Their concepts and beliefs*, (transl. by I. Abrahams) Jeruzalem<sup>2</sup> 1979, I, 32 v.
15. Urbach, *a.w.*, 34, 36.
16. Zie M. Kadushin, *The Rabbinic Mind*, New York<sup>3</sup> 1972, 347 vv.; vgl. § 3.2.
17. Urbach, *a.w.*, 1 vv., 17 v.; zie ook *The Mishnah*. Oral traditions of Judaism, selected and translated by E.J. Lipman, New York 1970, en S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology*. Major concepts of the Talmud, (1909), New York 1961, en Palache, *a.w.*
18. Urbach, *a.w.*, 315 vv.; 400 vv.
19. Zie Urbach over wat men gedacht heeft over het conflict tussen de nederige positie van Israël en de verkiezing, *a.w.*, 525 vv.
20. Urbach, *a.w.*, 286 vv.; Kadushin, *a.w.*, 353.
21. Urbach, *a.w.*, 292 vv.; W. Zuidema, *Gods Partner*, Baarn<sup>3</sup> 1979, 29 vv.
22. Urbach, *a.w.*, 392 v.; Zuidema, *a.w.*, 24, 159.
23. Urbach, *a.w.*, 27.
24. Urbach, *a.w.*, 26.
25. Vgl. Seltzer, *a.w.*, 429 vv.
26. Urbach, *a.w.*, 65.
27. Urbach, *a.w.*, 217 vv.
28. Urbach, *a.w.*, 255 vv., 284 v.
29. Urbach, *a.w.*, 525 vv., 420 vv.
30. Vgl. Seltzer, *a.w.*, 696 vv.; zie ook E. Schweid, 'The Rejection of the Diaspora in Zionist Thought: Two Approaches', *Studies in Zionism*, 5 (1984), m.n. 53 v.
31. Urbach, *a.w.*, 439 v., 657, 690.
32. J.C.C. van Dorssen, *Der derivata van de Stam aman in het Hebreeuwsch van het Oude Testament*, Amsterdam 1951, 112.
33. Van Dorssen, *a.w.*, 113.
34. Van Dorssen, *a.w.*, 44, 76.
35. Van Dorssen, *a.w.*, 112; vgl. Vrielink, *Het waarheidsbegrip*. Een theologisch onderzoek, Nijkerk 1956, 64.
36. Van Dorssen, *a.w.*, 113 v.; zie ook J.H. Vrielink, *a.w.*, 63 vv.; zie G. Quell, *alêtheia*, s.v. in: *Theologisch Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, Stuttgart 1933, 233-237.
37. Urbach, *a.w.*, 186.
38. Urbach, *a.w.*, 454 vv.
39. Zie Seltzer, *a.w.*, 395 v.; J. Guttmann, *Philosophies of Judaism* (1964; uit het Duits), New York 1973, 176, 202 v.
40. Vgl. Urbach, *a.w.*, 4; vgl. ook Kadushin, *The Rabbinic Mind*, 5 v., passim.
41. Kadushin, *a.w.*, 340, 367.
42. Vgl. Zuidema, *Gods partner*, 113 vv.; S.Ph. de Vries, *Jüdische Riten und Symbole*, Wiesbaden<sup>2</sup> 1982 (Nederlandse editie 1968), 124.
43. Kadushin, *a.w.*, en Idem, *Organic Thinking*, New York, 1938.
44. Kadushin, *The Rabbinic Mind*, 68, vgl. 50.
45. Kadushin, *a.w.*, 69 v.

46. Zie Kadushin, *a.w.*, 49.
47. Kadushin, *a.w.*, 131 v.
48. Kadushin, *a.w.*, 324, 303.
49. Kadushin, *a.w.*, 30 v.
50. Kadushin, *a.w.*, 58.
51. Kadushin, *a.w.*, 15, vgl. 57 v.
52. Kadushin, *a.w.*, 70.
53. Kadushin, *a.w.*, 271.
54. Kadushin, *a.w.*, 257, *passim*.
55. Kadushin, *a.w.*, 272.
56. Vgl. Seltzer, *a.w.*, 262.
57. Vgl. Urbach, *a.w.*, 4, 608 v.
58. R. Kittel, 'êmet im rabbinische Judentum', in: *TWNT* I, 237 vv.
59. Guttman, *a.w.*, 203.
60. De Arabische titel luidt: *Dalalat al-Ha'rin* (1190); de Hebreeuwse: *Moreh Neroechim*, vgl. Guttman, *a.w.*, 175.
61. Vgl. Seltzer, *a.w.*, 407.
62. Seltzer, *a.w.*, 395; Guttman, *a.w.*, 175 v.
63. Vgl. Guttman, *a.w.*, 173.
64. M. Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, (tr. M. Friedländer) (1904<sup>2</sup>), New York 1956, 2.
65. Maimonides, *a.w.*, 313.
66. Maimonides, *a.w.*, 41.
67. Maimonides, *a.w.*, 100 v.
68. Maimonides, *a.w.*, 100.
69. T.a.p.
70. Maimonides, *a.w.*, 178. Hetzelfde thema hield de arabische filosofen bezig.
71. Maimonides, *a.w.*, 155.
72. Maimonides, *a.w.*, 178 vv.
73. Maimonides, *a.w.*, 198.
74. Seltzer, *a.w.*, 395, 407. Guttman, *a.w.*, 175 v.
75. Maimonides, *a.w.*, 200.
76. Maimonides, *a.w.*, 221 v.
77. Vgl. Maimonides, *a.w.*, 311.
78. Maimonides, *a.w.*, 44; vgl. A. van der Heide, 'De grote adelaar. Momenten uit het werk van Mozes Maimonides', *Ter Herkenning* 13 (1985), 148 vv.
79. Maimonides, *a.w.*, 44-49.
80. Maimonides, *a.w.*, 313.
81. Maimonides, *a.w.*, 314.
82. Maimonides, *a.w.*, 52 vv., 21 vv.
83. Maimonides, *a.w.*, 21.
84. Maimonides, *a.w.*, 52.
85. Maimonides, *a.w.*, 84, 35.
86. Maimonides, *a.w.*, 81 v.
87. Vgl. Maimonides, *a.w.*, 87.
88. Maimonides, *a.w.*, 84.
89. Maimonides, *a.w.*, 85 v.
90. Maimonides, *a.w.*, 89 v.
91. Maimonides, *a.w.*, 97.
92. Maimonides, *a.w.*, 327, 195, vgl. 312 v.
93. Maimonides, *a.w.*, 314.
94. Maimonides, *a.w.*, 397. Guttman, *a.w.*, 199 v.
95. Maimonides, *a.w.*, 389; vgl. over de liefde-relatie tot God D. Hartman, *Maimonides, Torah and Philosophical Quest*, Philadelphia<sup>2</sup> 5738/1977, 76 vv.; ook A. van der Heide, *a.a.*, 155, wijst op de contemplatieve kant van Maimonides' denken.
96. Guttman, *a.w.*, 199, schrijft dat bij Maimonides kennis de voorwaarde is voor de onsterfelijkheid

- van de ziel. Maimonides tracht z.i. de conclusie te vermijden dat alleen denkers in eeuwigheid zullen leven (Guttmann, *a.w.*, 202). Guttmann verwijst daarvoor naar Maimonides, *a.w.*, I, 70 en III, 27 (in onze editie p. 106 en 313). Maimonides schrijft daar echter niet dat ontwikkelde godskennis de bron van eeuwig leven is, maar dat de wet mensen wil trainen in geloof, en deelgenoot wil maken van correcte en ware opvattingen als het intellect voldoende ontwikkeld is (313). Daar uit vloeit m.i. niet voort dat alleen mensen die feitelijk tot geloofsdoordenking komen het eeuwig leven zullen of zouden kunnen beërven. Zie ook de nadruk die Maimonides er elders op legt dat men om het eeuwig leven te beërven de geboden niet op redelijke gronden moet aanvaarden, maar vanwege de leer van Mozes, zie L. Jacobs, *A Jewish Theology*, Londen 1973, 290. Zie ook Maimonides, *a.w.*, 384: mensen zonder religie zijn geen menselijke wezens.
97. Seltzer, *a.w.*, 395; Guttmann, *a.w.*, 202. Zie Maimonides' 13 fundamentele geloofsprincipes, ontleend aan de commentaar op het tiende hoofdstuk van het Traktaat Sanhedrin, geciteerd in *The Commandments, Sefer Ha-Mitzvoth* van Maimonides, transl. C.B. Chatel, Londen 1967, Vol I, Appendix IV, 272-280.
  98. Maimonides, *Guide*, 67.
  99. Vgl. Guttmann, *a.w.*, 197 vv.
  100. Maimonides, *a.w.*, 76.
  101. Zie Hartmann, *a.w.*, 204 vv.; Seltzer, *a.w.*, 404 vv.
  102. Maimonides, *a.w.*, 101.
  103. Maimonides, *a.w.*, 101.
  104. Maimonides, *a.w.*, 293.
  105. Maimonides, *a.w.*, 294.
  106. Maimonides, *a.w.*, bijv. 18, 296, 395.
  107. Maimonides, *a.w.*, 277.
  108. Maimonides, *a.w.*, 15.
  109. Maimonides, *a.w.*, 85.
  110. Maimonides, *a.w.*, 397.
  111. Seltzer, *a.w.*, 752 vv.; vgl. A.J. Heschel, *A Passion for Truth*, New York<sup>3</sup> 1977, inleiding.
  112. A.J. Heschel, *Man is not alone* (1951), New York<sup>10</sup> 1982, 11 v.
  113. Heschel, *a.w.*, 81 vv.; Heschel, *God in search of man. A Philosophy of Judaism*, New York<sup>3</sup> 1978, 110 v., 140 vv.
  114. Heschel, *God in search*, 109 v.
  115. Heschel, *Man is not alone*, 35 vv.; *God in search*, 131.
  116. Heschel, *God in search*, 102.
  117. Heschel, *a.w.*, 61 vv.
  118. Heschel, *Man is not alone*, 97 vv.; geen zelfopenbaring Gods maar openbaring van zijn weg, *God in search*, 261.
  119. Heschel, *God in search*, 154.
  120. Heschel, *Man is not alone*, 99.
  121. Vgl. Seltzer, *a.w.*, 754; Heschel, *Man is not alone*, 109.
  122. Heschel, *Man is not alone*, 131.
  123. Heschel, *a.w.*, 143.
  124. Heschel, *God in search*, 167 v.
  125. Heschel, *a.w.*, 167.
  126. Heschel, *a.w.*, 197.
  127. Heschel, *a.w.*, 164.
  128. Heschel, *Man is not alone*, 164, vgl. 161.
  129. Heschel, *a.w.*, 169.
  130. Heschel, *t.a.p.*
  131. Heschel, *a.w.*, 170.
  132. Heschel, *a.w.*, 84.
  133. Heschel, *God in search*, 330.
  134. Heschel, *a.w.*, 338.
  135. Heschel, *a.w.*, 332.
  136. Heschel, *Man's Quest for God*, Studies in Prayer and Symbolism, New York 1954, 132 vv.



137. Zie ook Heschel, *a.w.*, 127 v.; over het belang van de *haggada*, *God in search*, 324 v.
138. Heschel, *Man is not alone*, 172.
139. Heschel, *a.w.*, 173.
140. Heschel, *God in search*, 349.
141. Heschel, *Man is not alone*, 241.
142. Heschel, *God in search*, 140.
143. Heschel, *a.w.*, 350.
144. Heschel, *God in search*, 355.
145. Heschel, *a.w.*, 293, 320 vv., 330.
146. Hoezeer Heschel het *commitment* van het geloof accentueert, hij gaat ervan uit dat het over een stand van zaken gaat; alleen, het feitelijke, constaterende en logische redeneren is z.i. slechts een 'afterthought', *Man is not alone*, 84 vv.
147. Heschel, *God in search*, 330.
148. Heschel, *a.w.*, 162.
149. Heschel, *a.w.*, 196 v.
150. Heschel, *A Passion for Truth*, 163 vv.
151. Seltzer, *a.w.*, 762.
152. Vgl. E. Fackenheim, *Encounters between Judaism and modern Philosophy*, New York 1973, 167.
153. E. Fackenheim, *The Jewish Return into History*, New York 1978, 149 vv.; zie boven, de tekst bij noot 10.
154. E.B. Borowitz, *Choices*, 98 vv.
155. M.n. de in noot 153 genoemde opstellenbundel; ook *To mend the world*, *Foundations of Future Jewish Thought*, New York 1982, 13, 301, 308.
156. Fackenheim, *God's presence in history* (1970), New York 1972, 8 v.; vgl. R. Munk, 'Authentiek denken vanuit de openbaring. Een introductie tot het denken van Emil L. Fackenheim', in: H.J. Heering e.a., *Vier joodse denkers in de twintigste eeuw*, Kampen 1987, 76 v.
157. Fackenheim, *To mend the world*, 16; *God's presence*, 8 vv.; 14 vv.
158. Fackenheim, *To mend the world*, 17.
159. Fackenheim, *a.w.*, 18, 13.
160. Fackenheim, *Jewish Return*, 47.
161. Fackenheim, *a.w.*, 27, 108.
162. Fackenheim, *To mend the world*, 99.
163. Fackenheim, *Encounters*, 118, 152 v.
164. Fackenheim, *a.w.*, 151 v.
165. Fackenheim, *Jewish Return*, 12; vgl. *Encounters*, 184 vv.
166. Fackenheim, *God's presence*, 20.
167. Fackenheim, *To mend the world*, 4, 16.
168. Fackenheim, *a.w.*, 327.
169. Fackenheim, *a.w.*, 253.
170. Fackenheim, *t.a.p.*, vgl. vv.
171. Vgl. over de kabbala: Seltzer, *a.w.*, 443 v.
172. Fackenheim, *To mend the world*, 321 v., 289 v., vgl. 201 vv.
173. Fackenheim, *Jewish Return*, 111.
174. Fackenheim, *God's Presence*, 88, *To mend the world*, 299.
176. Het z.g. 614e gebod, Fackenheim, *Jewish Return*, 22 v.; *To mend the world*, 300.
177. Fackenheim, *To mend the world*, 223.
178. Fackenheim, *To mend the world*, 22.
179. Fackenheim, *a.w.*, 327, 329 vv.
180. Fackenheim, *a.w.*, 312; vgl. R. Munk, *a.w.*, 83 v.
181. Fackenheim, *a.w.*, 331.
182. J. Katz, *Exclusiveness and tolerance*, 114 vv.
183. Katz, *a.w.*, 18, 23. Zie ook L. Jacobs, *a.w.*, 286 v.
184. Katz, *a.w.*, 81, 92.
185. Katz, *a.w.*, 170 vv.
186. U. Simon, 'De uitverkiezing en de roeping van Israël', *Ter Herkenning* 12 (1984), 16-23.

187. Simon, *a.a.*, 17.
188. Simon, *a.a.*, 21.
189. Het aantal geboden en verboden in de *Tora* is in totaal 613. De zeven noachitische geboden zijn: 1) geen afgoden vereren; 2) niet doodslaan; 3) geen overspel en incest; 4) geen vlees eten van een levend dier; 5) geen godslastering; 6) niet stelen; 7) een adequaat rechtstelsel en gerechtigheid; zie L. Jacobs, *a.w.*, 285; Jacobs wil het begrip 'rechtvaardigen uit de volkeren' verruimen tot allen die een ethisch goed leven leiden; ook kent hij waarde toe aan de religieuze geschriften van andere tradities, 290 v.
190. Zie Jacobs, *a.w.*, 289. Hij schrijft: 'The position one ought to adopt is that there is *more* truth in Judaism than in other religions'. Dit neemt niet weg dat Jacobs de religies van midden en west Azië als polytheïstisch afwijst en het christelijke godsbegrip vanaf joods standpunt als verkeerd beschouwt; Mohammed ontving geen openbaring van God. Dit alles zegt z.i. echter niet dat God zich in het geheel niet aan anderen dan de joden heeft geopenbaard of dat er geen waarheid in andere religies is.
191. Kadushin, *The Rabbinic Mind*, 276.

#### Noten hoofdstuk VI

1. In de evangeliën wordt het verschil tussen Jezus en de farizeeën scherper gesteld dan het in werkelijkheid geweest moet zijn, omdat het verschil tussen de leer van Jezus en die van de rabbi's niet zo groot kan zijn geweest als men uit de evangeliën kan opmaken; men vergelijk de gegeven uiteenzetting over het jodendom. Zie voor de anti-joodse passages in het Nieuwe Testament bijv. S. Sandmel, *Anti-semitism in the New Testament?*, Philadelphia 1978.
2. Zie voor wat volgt K. Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, Tübingen<sup>12</sup> 1960.
3. Vgl. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München<sup>5</sup> 1966, 149 vv.; K.H. Miskotte, 'Zur biblischen Hermeneutik', in: Idem, *Geloof en Kennis*, Haarlem 1966, 200-229, m.n. 213 vv.
4. Johannes 14:9.
5. Vgl. A. Adam, *Lehrbuch des Dogmengeschichte I*, Gütersloh 1965, 184 v., e.a.
6. Zie Adam, *a.w.*, 343 vv.
7. Zo bij Augustinus, zie Adam, *a.w.*, 268.
8. Vgl. Mattheüs 5-7; Handelingen 2:41-47.
9. Mattheüs 28:19; vgl. 1 Johannes 5:7.
10. Zie voor wat volgt Adam, *a.w.*, 115 vv.; 305 vv., en de christelijke dogmatische studies of 'geloofsleren', t.w. de delen of hoofdstukken over christologie en godsleer.
11. Bijv. D. Nineham, *The use and abuse of the Bible*, Londen<sup>2</sup> 1978, m.n. 174-197; C.W. Mönnich - H.J.L. van Luijk, 'Het christendom' in: J. Sperna Weiland e.a., *Antwoord*, Amsterdam<sup>2</sup> 1982, 140 v.
12. Hierop komen wij m.n. terug bij de behandeling van Calvijn en Barth.
13. Vgl. G.C. Berkouwer, *Vaticaan Concilie en nieuwe theologie*, Kampen 1964, 105-176; Idem, *Nabetrachting op het concilie*, Kampen 1968, 112-140. Men zie de verzameling van gezaghebbende uitspraken in H. Denzinger - I.B. Umberg, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i. Br., 18-20e druk, 1932 v.
14. Een uitgave van belijdenisgeschriften uit de gereformeerd/hervormde traditie vindt men bij W. Niesel, *Das Evangelium und die Kirchen. Ein Lehrbuch der Symbolik*, Neukirchen<sup>2</sup> 1960.
15. Zie bijv. K.H. Miskotte, 'De opdracht der exegese', in: Idem, *Om het levende Woord*, Kampen<sup>2</sup> 1973, 51 vv.
16. Vgl. J.H. Vrielink, *Het waarheidsbegrip. Een theologisch onderzoek*, Nijkerk 1956, 76 v. (Bijv. 2 Korinthe 4:2; Colossenzen 1:5.)
17. Vrielink, *a.w.*, 79 v.
18. Vrielink, *a.w.*, 73 vv.; Romeinen 3:7.
19. Vrielink, *a.w.*, 75.
20. Vrielink, *a.w.*, 81 vv.; vgl. ook L. Goppelt, 'Wahrheit als Befreiung - Das neutestamentliche Zeugnis von der Wahrheit nach dem Johannes-Evangelium' in: *Was ist Wahrheit?*, Her. von H.-R. Müller-Schwefe, Göttingen 1965, 80-93.

21. Zie ook R. Bultmann, 'alètheia', s.v. in *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, I, Stuttgart 1933, 246 v.
22. Johannes 8:32.
23. Vgl. ook Vrielink, *a.w.*, 94 vv.
24. Vgl. ook Vrielink, *a.w.*, 101.
25. Voor wat volgt zie A. Sizoo, *Augustinus*. Leven en werken, Kampen 1957.
26. Augustinus, *Confessiones* X, XXIV; in de vertaling van A. Sizoo, *Belijdenissen*, Utrecht<sup>7</sup> 1965, 228: 'want waar ik de waarheid vond, daar vond ik mijn God, de Waarheid zelf...'; vgl. P. Böhner-E. Gilson, *Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Paderborn<sup>3</sup> 1954, 185 v.
27. Zie Adam, *a.w.*, 264 vv.; voor de fundamentele invloed en de betekenis van Augustinus' opvatting in de modernere dogmatiek, zie O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* I, Neukirchen<sup>4</sup> 1972, 662 vv.
28. Vgl. Böhner-Gilson, *a.w.*, 205 vv.; 210 v.
29. Augustinus, *Confessiones* I,1.
30. Zie Adam, *a.w.*, 267 v.
31. Zie G. Groenewoud, 'In tam excellenti luce' - Saint Augustine on faith and understanding', in: *Geloven en denken*, A.Th. Brüggeman-Kruijff e.a., red., Amsterdam 1982, 47, 49.
32. Bij Böhner-Gilson, *a.w.*, 172.
33. *Ibid.*, 177.
34. *Ibid.*, 178 v.
35. *Ibid.*, 176.
36. *Ibid.*, 181 vv.; voor de verlichtingsleer zie *ibid.*, 186 v.; Groenewoud, *a.a.*, 58 v.
37. *Ibid.*, 192 v.
38. Groenewoud, *a.a.*, 69.
39. Groenewoud, *a.a.*, 68 vv.
40. Groenewoud, *a.a.*, 70.
41. Groenewoud, *a.a.*, 42, vgl. 49 v.
42. Groenewoud, *a.a.*, 49.
43. Groenewoud, *a.a.*, 43.
44. Groenewoud, *a.a.*, 59, vgl. 65.
45. Augustinus, *De vera religione*, § 66 (*Over den waren godsdienst*, vert. Gerard Wijdeveld, Amsterdam (1937), 84; de definitie in het Latijn: *eas esse veritatem, quae ostendit id quod est*, Augustinus, Opera XXXII, Turnhout 1962).
46. Augustinus, *De vera religione*, § 55 vv.
47. Augustinus, *a.w.*, § 60.
48. *T.a.p.*
49. *Ibid.*, § 63 slot.
50. *Ibid.*, § 65.
51. *Ibid.*, § 66. Vgl. ook: 'nam verum mihi videtur esse id quod est', *Soliloquia* II c. 5 (zie Aertsen, *Middeleeuwse Beschouwingen over Waarheid*, Amsterdam 1984, 7 noot 16), waar — platoons — de waarheid als waarheid van het *zijn* wordt geduid.
52. *T.a.p.*; vertaling Gerard Wijdeveld.
53. Augustinus, *De Civitate Dei*, XI, 29.
54. Augustinus, *De vere religione*, § 66 (vert. Wijdeveld).
55. Augustinus, *De Civitate Dei*, XII,2; Groenewoud, *a.a.*, 34; Exodus 3:14.
56. Zie ook Groenewoud, *a.a.*, 36.
57. Augustinus, *De vera religione*, § 58, vgl. 66.
58. *T.a.p.* (vert. Wijdeveld, p. 74).
59. *T.a.p.* (vert. Wijdeveld, p. 75).
60. Augustinus, *Confessiones*, XII, 28; vgl. vv.
61. Böhner-Gilson, *a.w.*, 512.
62. Zie J.A. Aertsen, *Natura en Creatura*. De denkweg van Thomas van Aquino, Amsterdam 1982, 2 delen, I, 8 e.a.; Idem, *Waarheid*, Amsterdam 1984, 7.
63. Böhner-Gilson, *a.w.*, 512, 542.
64. Böhner-Gilson, *a.w.*, 528 v.
65. Aertsen, *Natura*, 358.
66. Aertsen, *Natura*, 358; vgl. over de analogieleer die hierin speelt, Böhner-Gilson, *a.w.*, 523 vv.

67. Vgl. Aertsen, *a.w.*, 359 v. Zie ook de uiteenzetting over Rahner, beneden. § 6.
68. Aertsen, *Natura*, 361.
69. Zie ook B. Delfgaauw, *Thomas van Aquino*, Een kritische benadering van zijn filosofie, Bussum 1980, 38. Men bedenke daarbij dan wel dat de kennis van God beperkt blijft: 'For we cannot grasp what God is, but only what He is not and how other things are related to Him...', Thomas, *Summa Contra Gentiles* I, hoofdstuk 30, slot.
70. Bij Aertsen, *a.w.*, 244.
71. Bij Aertsen, *t.a.p.*
72. Aertsen, *a.w.*, 245, vgl. zijn hoofdstukken 1 en 2.
73. Böhner-Gilson, *a.w.*, 518 vv.; vgl. Aertsen, *a.w.*, 151.
74. F. Sassen, *Thomas van Aquino*, Den Haag<sup>2</sup> 1961, 112 v.; vgl. ook Delfgaauw, *a.w.*, 60, 126.
75. Aertsen, *a.w.*, 120.
76. Böhner-Gilson, *a.w.*, 542: 'Der Mensch bleibt wesentlich passiv im Erkennen'; vgl. Sassen, *a.w.*, 98 vv.; Aertsen, *Waarheid*, 17: deze verandering is een assimilatie.
77. Bij Aertsen, *Natura*, 40.
78. Aertsen, *a.w.*, 51; vgl. Delfgaauw, *a.w.*, 136.
79. Aertsen, *a.w.*, 135; vgl. *Waarheid*, 14 v.
80. Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, 91 v., 246; vgl. Aertsen, *a.w.*, 151.
81. Thomas, *a.w.*, I, hoofdstuk 60 v.; vgl. hoofdstuk 45,7.
82. Thomas, *a.w.*, I.1. (2); zie Aertsen, *Natura*, 136.
83. Delfgaauw, *a.w.*, 136; vgl. Aertsen, *Waarheid*, 17 (identiteit van gekende en kennend verstand).
84. Thomas, *a.w.*, I.59. (2); zie zijn *De Veritate*, vertaald in het Duits: *Des Heiligen Thomas von Aquino, Untersuchungen über die Wahrheit*, door E. Stein, Leuven 1952, art. 1 (p. 11).
85. Aertsen, *Natura*, 137; *Waarheid*, 16 vv.
86. B. Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*, Montréal et Paris 1963, 236 ('nous avons conscience que notre intelligence devient l'être tel qu'il est en lui-même'), vgl. *a.w.*, 180 vv., 188 v. Aertsen, *Waarheid*, 18.
87. Aertsen, *Waarheid*, 18 v.
88. Zie ook Rioux, *a.w.*, 238.
89. Aertsen, *Natura*, 145 v.
90. Rioux, *a.w.*, 185 ('la vérité n'est manifestée qu'en nous').
91. Bij Aertsen, *a.w.*, 143.
92. Aertsen, *a.w.*, 144; vgl. Rioux, *a.w.*, 180 ('le vrai ne dit formellement que l'être manifesté'); zie ook 238.
93. Aertsen, *a.w.*, 148.
94. Bij Aertsen, *a.w.*, 148.
95. Bij Aertsen, *t.a.p.*
96. Aertsen, *a.w.*, 155; vgl. Delfgaauw, *a.w.*, 59.
97. Aertsen, *a.w.*, 150 v.; *Waarheid*, 20.
98. Aertsen, *Natura*, 151; *Waarheid*, 21 v. Als Woord van God is Christus dan ook de Waarheid.
99. Aertsen, *Natura*, 352.
100. Aertsen, *t.a.p.*
101. Aertsen, *a.w.*, 373.
102. Aertsen, *a.w.*, 188.
103. Aertsen, *a.w.*, 188 vv.
104. Bij Aertsen, *a.w.*, 188; zie Böhner-Gilson, *a.w.*, 516, vgl. de redenen van Maimonides waarom de meeste mensen geheel van openbaring afhankelijk zijn.
105. Aertsen, *a.w.*, 196 v.
106. Vgl. F. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas I*, Münster<sup>11</sup> 1949, 6 v, ('überdiskursiv').
107. Aertsen, *a.w.*, 202.
108. Voor wat volgt, zie C. Augustijn, *Calvijn*, Den Haag 1966.
109. Zie bijv. J. van Genderen, 'Calvijns dogmatisch werk' in: *Zicht op Calvijn*, J. van Genderen e.a., Amsterdam 1965, 28 v.
110. Zie T.H.L. Parker, *Calvin's doctrine of the knowledge of God*, Edinburg (1952) 1969, 75; vgl. ook

- H. Liebling, 'Sola scriptura — die reformatorische Antwort auf das Problem der Tradition', in: *Sola Scriptura?*, Marburg 1977, 81-95.
111. Liebling, *a.a.*, 91; vgl. Parker, *a.w.*, 101 v.; Joh. Calvijn, *Institutio*, IV.viii.7.
  112. Calvijn, *Institutio* I, 1 vv.
  113. Parker, *a.w.*, 32 vv.; Calvijn, *Institutio* I.iii.
  114. Calvijn, *Institutio* I.v.; Parker, *a.w.*, 36 vv.
  115. Calvijn, *Institutio* I.v. (8); Parker, *a.w.*, 48.
  116. Parker, *a.w.*, 102; Calvijn, *Institutio* II,xvi.
  117. Calvijn, *Institutio* I.vi. (2).
  118. Calvijn, *a.w.*, IV.viii. (8,9); I.xiii. (21).
  119. Calvijn, *a.w.*, I.xvii. (1); I.ii (12 v.); zie ook L. Nixon, *John Calvin's Teaching on Human Reason*, New York 1963, 112 v.
  120. Calvijn, *a.w.*, I.ii.
  121. Calvijn, *Institutie of onderwijzing in den christelijken godsdienst*, vert. A. Sizoo, Delft z.j., I, 1 (I.i.1).
  122. Calvijn, *a.w.*, 223 (I.xviii.11).
  123. Calvijn, *a.w.*, III.ii.33, 34.
  124. Parker, *a.w.*, 131 v.
  125. Calvijn, *a.w.*, III, 21 (III.ii.7).
  126. Het fundament van het geloof is een vaste overtuiging van de waarheid Gods, Calvijn, *a.w.*, III.ii.6.
  127. Calvijn, *a.w.*, I.ii.1; v.9; x.2.
  128. Calvijn, *a.w.*, III.ii.8: 'ook de instemming berust op vrome gezindheid'; ... 'zal ongetwijfeld het geloof Hem nooit naar behoren kunnen kennen, zonder dat het tevens de heiligmaking des Geestes aangrijpt', III, 22.
  129. Calvijn, *a.w.*, III.ii.34.
  130. Calvijn, *a.w.*, I.iv; zie Parker, *a.w.*, ch. II: 'Vanitas mentis'.
  131. Calvijn, *a.w.*, II.ii.15. Volgens de interpretatie van Parker kent Calvijn aan andere religies geen waarde toe in verband met de verering van God, *a.w.*, 52 vv.
  132. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*. Wij ontlenden de volgende uiteenzetting aan Deel I: *Die Lehre vom Wort Gottes*, München 1932 (I.1.) en Zürich 1938 (I.2.).
  133. Barth, *K.D.* I/2, 546; I/1, 130 vv.
  134. Zie: *Bekennisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, Her. W. Niesel, 333 vv. Vgl. tegenover de 'Deutsche Christen' ook Barth, *K.D.* I/2, 318.
  135. Barth, *K.D.* I/1, 134 v.
  136. Barth, *K.D.* I/2, 967 v.
  137. Barth, *K.D.* I/2, 358.
  138. Barth, *K.D.* I/1, 208, 258; zie mijn *De Schrift alleen?*, 90 v.
  139. Barth, *K.D.* I/1, 89 vv.; vgl. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich<sup>2</sup> 1963, 23-33; vgl. mijn *a.w.*, 9 v., 88 v.
  140. Barth, *K.D.* I/1, 141.
  141. Barth, *K.D.* I/2, 383.
  142. De uitdrukking komt vaker voor bij Barth; vgl. het beeld van de engel die het water in de vijver Siloam in beweging brengt, I/1, 114; I/2, 589.
  143. Barth, *K.D.* I/2, 387 vv.
  144. Vgl. H. Berkhof-H.J. Kraus, *Karl Barths Lichterlehre*, Zürich 1978, m.n. 35 vv.
  145. H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, Londen 1938.
  146. H. Kraemer, *Godsdienst, godsdiensten en het christelijk geloof*, Nijkerk 1958, zie bijv. 226 v. Zie A. Wessels, 'Dialogoog of getuigenis', in: *De dialoog kritisch bezien*, red. A.W. Musschenga, Baarn 1983, 162 vv. J.M. Vlijm, *Het religiebegrip van Karl Barth*, Den Haag 1956, beschrijft Kraemers aansluiting bij een correctie op Barth, 14 vv., 31 vv., en drie plaatsen waar Barth over religie spreekt, 49 vv.
  147. Barth, *K.D.* I/1, 283, vgl. 280.
  148. Barth, *K.D.* I/1, 284; vgl. mijn *a.w.*, 103.
  149. Barth, *a.w.*, I/2, 391.
  150. Barth, *t.a.p.*

151. Barth, *K.D.* I/2, 384.
152. Vgl. Barth, *K.D.* I/2, 356; vgl. de discussie met H. Scholz n.a.v. diens 'Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?' (1931), in: *Theologie als Wissenschaft*, München 1971, 221-264; Barth, *K.D.* I/1, 7 v.
153. Barth, *K.D.* I/2, 324 vv.
154. Barth, *K.D.* I/2, 376.
155. Barth, *K.D.* I/2, 364.
156. Barth, *K.D.* I/2, 344 v.; zie Vlijm, *a.w.*, 62.
157. Barth, *K.D.* I/2, 304.
158. Zie K. Rahner, 'Die Wahrheit bei Thomas von Aquin', *Schriften zur Theologie* X, Einsiedeln 1972, 242 vv.; 'Die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen', *Orientierung* 39 (1975), 242 vv. e.a.
159. Rahner, 'Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen', *Schriften* V, 1962, 137.
160. Rahner, 'Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube', *Schriften* VII 1966, 66.
161. Straks uitvoeriger; Rahner, 'Was ist eine dogmatische Aussage?', *Schriften* V, 68 vv.
162. Rahner, 'Die anonymen Christen', *Schriften* VI, 1965, 550; 'Anonymer und expliziter Glaube', *Schriften* XII, 1975, 80.
163. Rahner, 'Natur und Gnade', *Schriften* IV, 1960, 233 v.
164. Rahner heeft deze term aan Heidegger ontleend en voor dit doel gemunt, bijv. 'Die Heilsbedeutung', 244; 'Die anonyme Christen', VI, 546; vgl. in 'Natur und Gnade' over 'Formalobjekt' en transcendentie, IV, 224 v.; zie ook reeds in 1938 n.a.v. Thomas van Aquino over een apriorisch formeel principe van de geest, X, 32. Zie Rahner, 'Existential. Het theologisch gebruik', *Sacramentum mundi*, Red. K. Rahner-A. Darlap, vert. J. Mertens-S. Gentilis, Hilversum 1968, IV, 67 vv. Vgl. ons gebruik van de term in hoofdstuk IX.
165. Rahner, 'Die Heilsbedeutung', 244.
166. G. Vandervelde, *Original Sin*, Amsterdam 1975, 111 v.
167. Rahner, VII, 68 v.
168. Rahner, 'Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen', *Schriften* XII, 1975, 379; vgl. IV, 231.
169. Rahner, XII, 381.
170. Rahner, 'Ueber den Absolutheitsanspruch des Christentums', *Schriften* XV, 1983, 177.
171. Rahner, VI, 548 v.
172. Rahner, VI, 549; IV, 228 v.
173. Rahner, XII, 370 v.; V, 143 v. Zie voor Rahners visie J.D. Gort, 'Buitenkerkelijken als 'randkerkelijken'', in: *Buitensporig geloven*, red. J.M. Vlijm, Kampen 1983, 142 vv.
174. Rahner, 'Die Heilsbedeutung', 243.
175. Rahner, XII, 79; VI, 546 (1 Tim. 2:4).
176. Rahner, VI, 545 v.
177. Rahner, VI, 546; XII, 77.
178. Rahner, XII, 76.
179. Vgl. Rahner, VII, 73; XII, 375.
180. Vgl. Rahner, V, 146.
181. Rahner, V, 152; XII, 373.
182. Vgl. Rahner, XII, 83.
183. Rahner, V, 149 v.; 'Die Heilsbedeutung', 245.
184. Rahner, XII, 80, 83.
185. Rahner, V, 143.
186. Echter: wat is 'adequaat'? Vgl.: Indien de kerk wordt weersproken, kan God met zijn geheime genade nog overwinnen, V, 157.
187. Rahner, 'Die Heilsbedeutung', 245.
188. Het woord 'schuldhaft': Rahner, XII, 80.
189. Rahner, V, 72 v.
190. Rahner, V, 81.
191. Rahner, XV, 172 e.a.
192. Rahner, VII, 55 v.; 'Kleines Fragment 'über kollektive Findung der Wahrheit'', VI, 107 v.
193. Rahner, VII, 64 v.

194. Rahner, VII, 59.
195. Rahner, VII, 67.
196. Rahner, 'Bietet die Kirche letzte Gewissheiten?', X, 1972, 288 vv.; vgl. VI, 110.
197. Rahner, X, 290 v.
198. Rahner, X, 293.
199. Rahner, X, 294.
200. Rahner, VII, 63.
201. Rahner, VII, 59, 62.
202. Rahner, 'Hierarchie der Wahrheiten', *Schriften* XV, 1983, 163 vv.
203. Rahner, X, 296 v.
204. Rahner, X, 299 v.
205. Rahner, V, 67 v.; X, 302.
206. Rahner, VII, 64.
207. Rahner, V, 68 v.
208. Rahner, V, 69.
209. O.a.: 'Auch das letztverbindliche Dogma ist nach vorne offen', X, 303. Historiciteit betekent volgens Rahner niet dat men de waarheid niet kan kennen, VII, 64; vgl. X, 3.
210. Rahner, *Schriften* X, 21.
211. Rahner, X, 37.
212. Rahner, X, 39.
213. Rahner, X, 38; vgl. boven over Thomas.
214. Vgl. bijv. W. Stoker, *De Christelijke Godsdienst in de Filosofie van de Verlichting*, Assen 1980, 58 vv.
215. Vgl. bijv. E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902), Tübingen<sup>2</sup> 1912, bijv. p. X, 111 v.
216. Bijv. C.F. Hallencreutz, *New Approaches to Men of Other Faiths*, Genève 1970; J.M. Vlijm, a.w.
217. Vgl. D.C. Mulder, *Ontmoeting van gelovigen*, Baarn 1977, 21 vv. Vgl. van S.J. Samartha een bundel opstellen: *Courage for dialogue*, Genève 1981, en van de hand van de opvolger van Samartha, W. Ariarajah, *The Bible and people of other faiths*, Genève 1985.
218. Zie *My neighbour's faith — and mine*, theological discoveries through interfaith dialogue. A study Guide, Genève 1986, dat naar men hoopt als opzet zal dienen voor wereldwijde studie van de christelijke visie op geloof van anderen. Zie ook 'The attitude of the Church towards the followers of other religions', *Bulletin of the Secretariat pro non-christianos* 19 (1984), p. 127 punt 6.
219. 'The attitude', punt 3.
220. 'The attitude', punt 13.
221. 'The attitude', punten 11 en 37.
222. 'The attitude', punten 13 en 16; Nederlandse vertaling: *Begrip*, No. 77, nov./dec. 1985, 4 v.; vgl. I Petrus 3:15 v.
223. 'The attitude', punt 21.
224. 'The attitude', punt 23.
225. 'The attitude', punt 26.
226. 'The attitude', punt 27.
227. 'The attitude', punt 35.
228. *Guidelines on Dialogue*, Genève 1979 (<sup>2</sup>1982), 16, vgl. deel I, punt 17. Vgl. ook het opstel van de bibliothecaris van de Wereldraad, A.J. van der Bent, 'The Coming Dialogue of World Religions', in zijn bundel *Theology — miserable and wonderful*, Madras 1982, 62 vv.
229. *Guidelines*, I punt 5, vgl. II, punt 16; vgl. Ariarajah, a.w., 10 vv.
230. *Guidelines*, II punt 20.
231. *Guidelines*, II punt 19.
232. *Guidelines*, II punt 22.
233. *Guidelines*, II punt 23.
234. Zie voor teksten: *Attitudes Toward other Religions*, ed. O.C. Thomas, Londen 1969; voor een beschrijving van moderne visies A. Race, *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian theology of religions*, Londen 1983. Vgl. het themanummer van *Concilium* 22 (1986/1):

- Het christendom tussen de grote wereldgodsdiensten*, Hilversum 1986; vgl. ook A. Camps, *De weg, de paden en de wegen, de christelijke theologie en de concrete godsdiensten*, Baarn 1977.
235. Voor visies van andere stromingen dan die in deze paragraaf zijn weergegeven: bijv. *Christianity and Other Faiths*. An evangelical contribution to our Multi-Faith Society, Exeter 1983; en J. Burtress, 'Thinking about Evangelism', afgedrukt in *A Monthly Letter on Evangelism*, uitgegeven door de Commission on World Mission and Evangelism of the World Council of Churches, april/may/june 1987.

#### Noten hoofdstuk VII

1. W. Montgomery Watt, *Bells Inleiding tot de Koran*, (herz. 1970; vert. uit het Engels, N.J.G. Kaptein), Utrecht z.j., 114; H.A.R. Gibb, *De islam, een historisch overzicht*, (herz. druk 1969; vert. door L.O. Schuman) Meppel 1981, 11; L. Gardet, 'Islam', in: *Encyclopedia of Islam*, (Leiden 1960 e.v.), IV, Leiden 1978, 171 v.
2. Watt, *a.w.*, 12 vv.; H.A.R. Gibb, *a.w.*, 31 vv.
3. Vgl. voor wat volgt: K. Wagtendonk, 'De Islam', in: *Antwoord*, 165-172.
4. Gibb, *a.w.*, 22 v.
5. Wagtendonk, *a.a.*, 168.
6. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique I*, Parijs 1964, 342; vgl. Idem, *Spiritual Body and Celestial Earth*, From Mazdean Iran to Shi'ite Iran, (transl. by Fr. Pearson), Princeton 1977.
7. Vgl. Wagtendonk, *a.a.*, 172; vgl. E. Sivan, *Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven 1985.
8. Vgl. Watt, *a.w.*, 26.
9. Gibb, *a.w.*, 55 v. Vgl. D.S. Attema, *De Koran, zijn ontstaan en zijn inhoud*, Kampen 1962, 66 vv.
10. Vgl. Attema, *a.w.*, 113-126. Vgl. ook A. Wessels, *De moslimse naaste. Op weg naar een theologie van de islam*, Kampen 1978, 20 vv.
11. Zie Wessels, *a.w.*, 105 v., vgl. ook 127 vv. Zie in *De Koran*, vert. J.H. Kramers, Amsterdam<sup>3</sup> 1969, s.v. 'Isa en Drieëenheid' in het register.
12. Zie in de *Koran* bijv. soera 9, 4-12.
13. Watt, *a.w.*, 145 v.
14. Soera 4, (51) 48 — in de verwijzingen naar de *Koran* volg ik de nummering van Kramers; voor Allah schrijven we: God. De vertaling is hier ontleend aan Gibb, *a.w.*, 56.
15. Wagtendonk, *a.a.*, 163 v.; M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Londen<sup>2</sup> 1983, 62 v.; vgl. Watt, *a.w.*, 163 v.; R. Paret, *Der Koran*, Graz 1979, 34.
16. Zie Watt, *a.w.*, 20-39.
17. Gibb, *a.w.*, 53; vgl. Watt, *a.w.*, 47; Kramers' Inleiding op de vertaling van de *Koran*, XV vv.
18. Paret, *a.w.*, 36.
19. Watt, *a.w.*, 149 v.
20. Wessels, *a.w.*, 105 vv.; 114-131; Watt, *a.w.*, 151. Vgl. G. Parrinder, *Jezus in de Koran*, (1965; uit het Engels vertaald door H.A. Scheuder) Baarn 1978, 24 vv., 106 vv., 112 vv.
21. Gibb, *a.w.*, 55.
22. Wagtendonk, *a.a.*, 183 vv.; vgl. Gibb, *a.w.*, 62 vv.; Watt, *a.w.*, 155 v. Vgl. *Enc. Isl.*, s.v. *iman* en *hadjj*.
23. Zie Gibb, *a.w.*, 52 (vgl. soera 57:27); Wagtendonk, *a.a.*, 189.
24. Wagtendonk, *a.a.*, 189 vv.
25. Zie Watt, *a.w.*, 83 vv.
26. Wagtendonk, *a.a.*, 175.
27. Gibb, *a.w.*, 71.
28. Gibb, *a.w.*, 73.
29. Gibb, *a.w.*, 71 v.
30. Gibb, *a.w.*, 72.
31. Gibb, *a.w.*, 111 v. Moh. Arkoun, 'Comment lire le Coran?', in: *Le Coran* (traduit de l'Arabe par Kasimirski, préface par M. Arkoun) Paris 1970, 28 v.
32. Gibb, *a.w.*, 83.



33. Gibb, *a.w.*, 84.
34. Gibb, *a.w.*, 88 v.; vgl. J. Schacht, *Enc. Isl.*, II, 891 k.1, s.v. *fikh*.
35. Gibb, *a.w.*, 90 v.; zie M. Bernand, *Enc. Isl.* III, 1024, s.v. *idjma'*.
36. Gibb, *a.w.*, 93.
37. Gibb, *a.w.*, 94.
38. Gibb, *a.w.*, 98. Vgl. Isma'il R. al Faruqi, 'The Essence of religious Experience in Islam', *Numen* 20 (1973), 195: 'At the core of the Islamic religious experience... stands God Who is unique and Whose will is the imperative and guide for all men's lives'.
39. Gibb, *a.w.*, 104.
40. Gibb, *a.w.*, 108 (vgl. beneden § 3.4.).
41. Fakhry, *a.w.*, 322, vgl. 333 vv.
42. Gibb, *a.w.*, 129 v. Voor een overzicht over de diverse theologische stromingen, zie L. Gardet, s.v. '*ilm al-Kalam*', *Enc. Isl.* III, 1971; Gardet schrijft dat de bloeiperiode ligt in de 9e tot 15e eeuw G.J. (p. 1150).
43. Gibb, *a.w.*, 125.
44. Sivan, *a.w.*, geeft een inzicht in hetgeen in meer fundamentalistische radicale kringen omgaat, juist in verzet tegen h.i. te gemakkelijke aanpassingen aan de moderne tijdgeest.
45. F. Rosenthal, *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in medieval islam*, Leiden 1970, 101; zie ook L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Parijs 1967, 361 vv.
46. Rosenthal, *a.w.*, 103 v.; zie A.J. Wensinck, *The muslim creed. Its genesis and historical development*, Londen<sup>2</sup> 1965, 125, 194, 132 vv.
47. Bij Wensinck, *a.w.*, 125. Over deze belijdenis, verschillende visies op de aard en de ontwikkeling van geloof, en de verhouding tussen geloof en werken, zie Gardet, *a.w.*, 375 (353-381).
48. Vgl. Gardet, *a.w.*, 372.
49. Rosenthal, *a.w.*, 19.
50. Rosenthal, *a.w.*, 20 v.
51. Soera 10:(62) 61, in de vertaling van Kramers.
52. Rosenthal, *a.w.*, 28 v.; bijv. soera 6:59; 11:(33) 31.
53. Soera 46:(22) 23; vgl. 2:(134) 140; 2:(256) 255; Rosenthal, *a.w.*, 29.
54. Soera 7:(50) 52.
55. Vgl. Rosenthal, *a.w.*, 30 vv.
56. Vgl. Gardet, *a.w.*, 395, 406 e.a.
57. Soera 3:(75) 81.
58. Vgl. Soera 3:(89) 95.
59. Vgl. bijv. soera 1:(1) 2.
60. Zie Rosenthal, *a.w.*, 130 vv.; Gardet, *a.w.*, 397; men wijst op een soera, waarvan de interpretatie echter omstreden is, 20:(109) 110.
61. Rosenthal, *a.w.*, 134.
62. Arkoun, *a.a.*, 16 v.
63. Arkoun, *a.w.*, 17.
64. Soera 30:(19-21) 20-22.
65. Arberry, *Revelation and reason in islam*, Londen 1957, 14 v.
66. Rosenthal, *a.w.*, 135.
67. Rosenthal, *a.w.*, 141.
68. Rosenthal, *a.w.*, 135.
69. Arberry, *a.w.*, 29.
70. *Gärten der Erkenntnis. Texte aus der islamitischen Mystik*, übertragen von Annemarie Schimmel, Düsseldorf 1982, 10.
71. Rosenthal, *a.w.*, 175.
72. Rosenthal, *a.w.*, 188; vgl. Fakhry, *a.w.*, 251.
73. Arkoun, *a.a.*, 26.
74. Fakhry, *a.w.*, 66.
75. Fakhry, *a.w.*, 68.
76. Fakhry, *a.w.*, 69.
77. Fakhry, *a.w.*, 70.

78. Arberry, *a.w.*, 35.
79. Fakhry, *a.w.*, 87, vgl. 71 v.
80. Fakhry, *a.w.*, 87; Aristoteles, *De anima*, 431 a.
81. Fakhry, *a.w.*, 92 v.; Arberry, *a.w.*, 36 v.
82. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* I, Paris 1964, 223.
83. D.C. Mulder, *Openbaring en rede in de islamitische filosofie van Al-Farabi tot Ibn Rusd*, Amsterdam 1949, 35 vv.
84. Fakhry, *a.w.*, 117.
85. Mulder, *a.w.*, 43 vv.; Fakhry, *a.w.*, 121 vv.
86. Mulder, *a.w.*, 44; Fakhry, *a.w.*, 121 v.
87. Mulder, *a.w.*, 45.
88. Fakhry, *a.w.*, 122.
89. Mulder, *a.w.*, 45.
90. Fakhry, *a.w.*, 122.
91. Fakhry, *a.w.*, 126; Mulder, *a.w.*, 51 v.
92. Mulder, *a.w.*, 51.
93. Idem, *a.w.*, 55.
94. Fakhry, *a.w.*, 217 vv.; Mulder, *a.w.*, 75.
95. Mulder, *a.w.*, 78 v.
96. Mulder, *a.w.*, 90.
97. Bij Fakhry, *a.w.*, 218.
98. Fakhry, *a.w.*, 219.
99. Fakhry, *a.w.*, 220.
100. Fakhry, *a.w.*, 220.
101. Fakhry, *a.w.*, 223; Arberry, *a.w.*, 62.
102. Fakhry, *a.w.*, 225 vv.
103. Fakhry, *a.w.*, 233.
104. Fakhry, *a.w.*, 248.
105. Fakhry, *a.w.*, 249.
106. Fakhry, *a.w.*, 250.
107. Mulder, *a.w.*, 92; Arberry schrijft dat er onder invloed van deze kritiek in de Oosterse islam geen belangrijke filosofische werken meer verschenen, *a.w.*, 64 vv.
108. Fakhry, *a.w.*, 274 v.
109. Fakhry, *a.w.*, 273 v.
110. Mulder, *a.w.*, 113-117.
111. Fakhry, *a.w.*, 274.
112. Fakhry, *a.w.*, 276 v.
113. Soera 3:(5) 7.
114. Fakhry, *a.w.*, 278 vv.; Mulder, *a.w.*, 120.
115. Fakhry, *a.w.*, 278.
116. Fakhry, *a.w.*, 279 v.; Mulder schrijft dat het ook hierbij niet gaat om een geloven op gezag, maar om een eigensoortige religieuze evidentie; *a.w.*, 137, vgl. 139.
117. Fakhry, *a.w.*, 278.
118. Mulder, *a.w.*, 135.
119. In soera 7:(184) 185; 6:78; 88:17 e.a. wordt de mens vermaand om acht te slaan op de wonderen van de schepping.
120. Mulder, *a.w.*, 162.
121. Fakhry, *a.w.*, 279.
122. Fakhry, *a.w.*, 280; vgl. Mulder, *a.w.*, 135 voor het geval van een conflict tussen filosofie en Koran.
123. Mulder typeert zijn denken vanwege dit 'en...en' als synthetisch, *a.w.*, 165.
124. Fakhry, *a.w.*, 282.
125. Fakhry, *a.w.*, 283; Mulder, *a.w.*, 124 v.; vgl. 133 v.
126. Fakhry, *a.w.*, 284; vgl. de samenvattende beschouwing van Mulder, *a.w.*, 161 vv.
127. Mulder, *a.w.*, 134.
128. Fakhry, *a.w.*, 284.

129. Fakhry, *a.w.*, 286.
130. Fakhry, *a.w.*, 285; Mulder, *a.w.*, 143, 157.
131. S.H. Nasr, *Islamic Studies*, Beirut 1967, 1.
132. Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, Londen 1975, 95.
133. Nasr, *Islam and the Plight*, 141.
134. Nasr, *Sufi Essays*, Londen 1972, 132; vgl. *Islam and the Plight*, 131: '...the Prophet of Islam asserted the Truth in the most straightforward and naked manner'.
135. Nasr, *Islam and the Plight*, 77; *Sufi Essays*, 49, 45.
136. Nasr, *Sufi Essays*, 50; *Islam and the Plight*, 69.
137. Nasr, *Sufi Essays*, 26 noot 5.
138. Nasr, *Sufi Essays*, 43, vgl. 50.
139. Nasr, *Sufi Essays*, 25.
140. Nasr, *Sufi Essays*, 27.
141. Nasr, *Sufi Essays*, 54.
142. Nasr, *Sufi Essays*, 33, 54.
143. Nasr, *Sufi Essays*, 152 vv.; 43; vgl. *Islam and the Plight*, 49 e.a.
144. Nasr, *Sufi Essays*, 70.
145. Nasr, *Sufi Essays*, 66.
146. Nasr, *Sufi Essays*, 77 vv.
147. Nasr, *Sufi Essays*, 82.
148. Nasr, *Sufi Essays*, 69.
149. Nasr, *Sufi Essays*, 29, 76.
150. Nasr, *Sufi Essays*, 35; vgl. 33; *Islam and the Plight*, 74.
151. Nasr, *Sufi Essays*, 35.
152. Nasr, *Islam and the Plight*, 75.
153. Nasr, *Islam and the Plight*, 110.
154. Nasr, *a.w.*, 31.
155. Nasr, *a.w.*, 31 e.a.
156. Nasr, *Islamic Studies*, 134.
157. Nasr, *Islamic Studies*, 137.
158. Nasr, *Islamic Studies*, 140 noot 4.
159. Nasr, *Islamic Studies*, 159.
160. Nasr, *Islamic Studies*, 134 v.
161. Nasr, *Islam and the Plight*, 29.
162. Nasr, *Islamic Studies*, 135; vgl. *Sufi Essays*, 43 v.
163. Nasr, *Islamic Studies*, 142.
164. Nasr, *Islam and the Plight*, 30. N.B. Nasr's opmerkingen *t.p.* over comparatieve filosofie.
165. Nasr, *Sufi Essays*, 17.
166. Nasr, *Sufi Essays*, 131, 169.
167. Nasr, *Sufi Essays*, 130.
168. Nasr, *Sufi Essays*, 132.
169. Nasr, *Sufi Essays*, 133 vv.
170. Nasr, *Sufi Essays*, 134.
171. Nasr, *Sufi Essays*, 140 v.
172. Nasr, *Sufi Essays*, 146.
173. Nasr, *Sufi Essays*, 146 v.
174. Nasr, *a.w.*, 149 v.
175. Nasr, *a.w.*, 151.
176. Nasr, *a.w.*, 55; *Islam and the Plight*, 131, 148.
177. Vgl. Nasr, *Sufi Essays*, 57, 69, 91; *Islamic Studies*, 137.
178. A. Khoury, *Toleranz im Islam*, München 1982.
179. Khoury, *a.w.*, 17.
180. Khoury, *a.w.*, 20; soera 2:(257) 256.
181. Khoury, *a.w.*, 24.
182. Khoury, *a.w.*, 24.

183. Khoury, *a.w.*, 28 v.
184. Khoury, *a.w.*, 29 vv.
185. Khoury, *a.w.*, 35.
186. Khoury, *a.w.*, 45.
187. Khoury, *a.w.*, 52 v.
188. Khoury, *a.w.*, 77 v.
189. Khoury, *a.w.*, 82 vv.
190. Khoury, *a.w.*, 153 vv.; 144 v.
191. Khoury, *a.w.*, 177.
192. Khoury, *a.w.*, 178 vv., 181 v.
193. Khoury, *a.w.*, 183.
194. Seyyed Hossein Nasr, 'De islamitische visie op het christendom', vert. H. Wagemans, *Concilium* 1986/1, Hilversum 1986, 12-20, p. 12.
195. Nasr, *t.a.p.* Zie ook A. Johns, 'De islam als uitdaging aan het christendom', in: *Concilium* 1986/1', Hilversum 1986, 25.
196. Nasr, *a.a.*, 13.
197. Nasr, *a.a.*, 14.
198. Nasr, *a.a.*, 17.
199. Nasr, *a.a.*, 14.
200. Nasr, *a.a.*, 15.
201. Nasr, *t.a.p.*
202. Nasr, *t.a.p.*
203. Nasr, *a.a.*, 16.
204. Nasr, *a.a.*, 18.
205. Nasr, *a.a.*, 18 v.
206. Isma'il R. al Faruqi, 'The Essence of Religious Experience in Islam', 186.

#### Noten hoofdstuk VIII

1. Vgl. H. de Wit, *Contemplatieve Psychologie*, Kampen 1987, m.n. 47 vv., 116 vv.
2. H. de Wit, *a.w.*, 46 v., zie ook 123 v.
3. Heidelberger Katechismus, zie *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, Zürich<sup>3</sup> 1938, 149. Nederlandse vertaling: *Orden van Dienst en Heidelbergse Catechismus*, uitgave van de Gereformeerde Kerken in Nederland, z.j.
4. De waarheidsvraag komt logisch na de betekenisvraag: bijv. W. Blackstone, *The Problem of Religious Knowledge*, Prentice-Hall 1963, 2; V. Brümmer, *Wijsgerige begripsanalyse*, 217 v.
5. Bijv. bij Hamlyn, *The theory of knowledge*, 127.
6. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, m.n. 250-360.
7. Vgl. P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. and transl. by J.B. Thompson, Cambridge 1981, m.n. 131 vv.; D. Tracy, *The analogical Imagination*, Londen 1981, m.n. 124 vv.
8. R.M. Hare in A. Flew e.a., 'Theology and Falsification', o.a. in: *The Philosophy of Religion*, ed. B. Mitchell, Oxford 1971, 16.
9. Vgl. bijv. J.J. van Es, *Spreken over God. Letterlijk of figuurlijk?*, Amsterdam 1979.
10. Vgl. D.J. Hoens-J.H. Kamstra-D. Mulder, *Inleiding tot de studie van godsdiensten*, Kampen 1985, hoofdstuk V: Enkele belangrijke verschijnselen: 1. Over onheil en heil; 2. Het individu-groeps-aspekt; 3. Het kennis-aspekt; 4. Het handelings-aspekt; 5. Het belevings-aspekt. In 'Wie kan nog een christen genoemd worden?', in: *Buitensporig geloven. Studies over randkerkelijkheid*, eindred. J.M. Vlijm, Kampen 1983, 118 vv. verwees ik naar vijf aspecten van christelijk geloof: handelen, kerkelijke meelevendheid, getuige-zijn, geloofsbeleving en kennis. De vier aspecten in de tekst zijn algemeen op religie van toepassing. In het geheel van religie gaat het om heil.
11. Vgl. I.T. Ramsey, *On Being Sure in Religion*, Londen 1963, 90.
12. V. Brümmer, *a.w.*, 132.
13. W.C. Smith, *Questions of Religious Truth*, Londen 1967, 75.
14. 'Esprit de géométrie' en 'esprit de finesse': B. Pascal, *Pensées*, ed. J. Chevalier, (1936) Parijs 1962,

- p. 23 (fr. 21); ed. M.L. Brunschvicg, *Pensées et Opuscules*, Parijs<sup>11</sup> z.j., 317 (fr. 1; vgl. 'Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point; on le sait en mille choses', fr. 277); zie G.E. Meuleman, 'De apologetische methode van Pascal', *Gereformeerd Theol. Tijdschrift*, 64 (1964), 2 v.
15. J.H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, (1870), Londen 1930, 98 v., 36 vv.
16. Vgl. H. de Wit, *a.w.*, 36, 168 vv.

#### Noten hoofdstuk IX

1. W.C. Smith, m.n. *Belief and History*; zie II.3.2.
2. Vgl. D. Wiebe, zie boven II.3.4. bij de noten 296-300. Vgl. ook Kuitert, boven, II.2.2. bij noot 126.
3. H. Kraemer, zie boven, hoofdstuk II, noot 192.
4. Men denke aan de discussie over de z.g. contextualiteit van het geloof in de christelijke theologie.
5. V. Brümmer, *Wijsgerige begripsanalyse*, 142. Zie boven II.2.1.
6. Idem, *a.w.*, 132; zie ook boven, VIII.5
7. Vgl. T. Vetter, 'Weltgespräch der Religionen. Eine Rezension', *Z.f.Miss. Wiss. und Rel.Wiss.*, 1987, 137 v. Vgl. mijn 'Aan het nihilisme voorbij. De godsdienstfilosofie van Nishitani', *NNT* 40 (1986), 151 over het 'krachtenveld' bij Nishitani.
8. Men denke m.n. aan de discussies naar aanleiding van de *Theologie des Alten Testaments* van G. Von Rad; in Nederland speelt deze discussie vooral rond de min of meer neo-Barthiaanse 'Amsterdamse School' en artikelen van K.H. Miskotte over de methode van de dogmatiek (sc. de vraag of de dogmatiek moet inzetten bij de scheppingsleer of bij de verkiezing van Israël en de verdere heilsgeschiedenis).
9. Onder verwijzing naar teksten als Johannes 14:6 en Handelingen 4:12 stelt men Jezus vaak centraal. Voor veel christenen staat het Rijk van God centraal; Jezus is of wijst dan de weg daarheen.
10. Gadamer, *a.w.*, (boven, I, noot 14); P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Ed. and transl. J.B. Thompson, Cambridge 1981; D. Tracy, *The Analogical Imagination*, Londen 1981.
11. D.C. Mulder, 'Alle geloven op één kussen?', in: *Religies in nieuw perspectief* (= Fsts D.C. Mulder), Kampen 1985, 145 vv.; vgl. V. Brümmer, boven II, bij noot 105.
12. Bijv. D. Tracy, *Blessed Rage for Order*, New York 1978, espec. ch. 5; zie ook I.T. Ramsey, *Religious language*, Londen 1957; J. Macquarrie, *God-Talk*, Londen 1967; P.M. van Buren, *The Edges of Language*, 1972.
13. Tracy, *The analogical imagination*, 99 vv.; 154-338.
14. Zie boven II.2.1., de tekst bij noot 109.

#### Noten hoofdstuk X

1. Vgl. T. Vetter, zie hoofdstuk IV, noot 6.
2. Bijv. de dialektiek, zoals besproken i.v.m. het Mahayana Boeddhisme, zie IV.3.4. en 3.5.
3. Zie bij hoofdstuk IX, noot 11.
4. Vgl. Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, (1966) Frankfurt 1970, 91, 112 vv., over het zwevende, onuitdrukbare, niet-identieke; E. Bloch, *Religion im Erbe*, Her. J. Moltmann, Frankfurt 1967, 189 v., 193 v.

#### Noten hoofdstuk XI

1. Vgl. P. Tillich, o.a. *Religionsphilosophie* (1925), Stuttgart<sup>2</sup> 1962, 44.
2. V. Brümmer, *Wijsgerige begripsanalyse*, 138, vgl. 35.
3. Voor het rekenen met 'harde gegevens', zie o.a. Satprakashananda (III.3.2.d), vgl. ook Jayatilleke (IV.2.3); zie de 4 soorten feiten waarnaar P. Sherry verwijst (II.1.3).
4. Zie de visie van W.A. Christian, boven II.3.1.
5. Zie de bijdrage van A. Droogers over de machtsfaktor in de dialoog in de bundel van de workshop

over *Syncretism and Dialogue*, Amsterdam, 17-19 May, 1988, Amsterdam/Grand Rapids 1988/9 (= *Currents in Encounter I*).

6. Zie *De Schrift alleen?*, 168 vv.
7. Vgl. I.T. Ramsey, beschreven door W.A. de Pater, *Theologische Sprachlogik*, München 1971, 35 v.
8. Opsommingen van criteria o.a. bij H. Scholz, 'Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?', (1931), in: *Theologie als Wissenschaft*, Her. G. Sauter, München 1971, 231 vv. (onomstreden voorwaarden: 1. Satzpostulat; 2. Kohärenzpostulat (minimumvoorwaarde: samenhang op een wetenschapsgebied); 3. Kontrollierbaarkeitspostulat; omstreden voorwaarden: 1. Onafhankelijkheidspostulat: zonder vooroordelen; 2. Konkordanzpostulat: geen tegenspraak met vaststaande feiten in fysica en biologie; aan de maximeis (logische afleiding uit axiomata) gaan wij voorbij.) Vgl. de drie beginselen van historische kritiek bij E. Troeltsch, 'Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie' (1898), in: *Theologie als Wissenschaft*, Her. Sauter, 107 vv.; vgl. de samenvatting van de eisen van wetenschappelijkheid bij R.F. Beerling e.a., *Inleiding tot de wetenschapsteorie*, Utrecht<sup>2</sup> 1972, 14 v.: geground, systematisch en intersubjectief en die bij H.J. Adriaanse, H.A. Krop en L. Leertouwer, *Het verschijnsel theologie*, Meppel 1987, 55 vv.
9. Men vergelijk de discussie rond M. Polanyi, Th. Kuhn e.a.

#### *Noten hoofdstuk XII*

1. Deze vraag werd in de onderzoekgroep naar voren gebracht door dr. A.F. Droogers, op grond van zijn onderzoek naar de (vaak syncretistische) volksreligiositeit in Brazilië.
2. Wilhelm Dupré, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Stuttgart 1985, 10 v., 162.